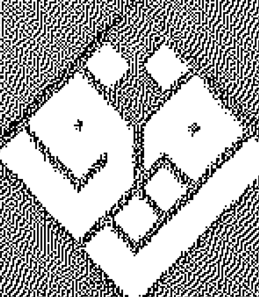
المجلس الأعلى للثقافة

النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث

فصول فى التاريخ الاجتماعى

تأليف : جوديث تاكر و مارجريت مريوذر



تقديم : ادموند بيرك الثالث

ترجمة : أحمد على بدوى

المشروع القومى للترجمة





498

اهداءات ٢٠٠٤
مجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

المشروع القومى للترجمة

من التاريخ الاجتماعى
للنساء والنوع
فى
الشرق الأوسط الحديث

تحرير : مارجريت مريوذر وجوديث تاكر

تصدير : إدموند بيرك الثالث

ترجمة : أحمد على بدوى

مراجعة : أحمد زايد



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٩٨
- النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث
- مارجريت مريوذر وجوديث تاكر
- إدموند بيرك الثالث
- أحمد على بدوى
- أحمد زايد
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣ م

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

Social History of
WOMEN & GENDER
IN THE MODERN MIDDLE EAST
edited by
Margaret L. Meriwether
and
Judith E. Tucker
Westview Press

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084

المحتويات

شكر واجب

يود المترجم أن يتقدم بجزيل شكره إلى الدكتورة/ هدى الصدة لما أمدته به طيلة العمل فى ترجمة الكتاب من تشجيع ورأى سديد، وإلى الدكتور/ محمد عيسوى والأستاذ/ مسعود حجازى لما بذلاه من نصح وما تفضلا به من تقويم .

مقدمة المترجم

"النسوية" ، كما نعرفها بأنها الاعتقاد فى حتمية اكتساب النساء نفس الحقوق التى للرجال ، سيبلغ عمرها عما قريب نصف ألفية من السنين ، حين تكتمل قرون خمسة مما مر من الزمن على إصدار كريستين دى بيزان Christine de Pisan (1364-1430) كتابها "مدينة السيدات" Cité des dames فى بداية القرن الخامس عشر .

فى كتابها ذاك ، وآخر تلته به عنوان Le trésor de la cité des dames الذى قد يصح أن تكون ترجمته "ذخر مدينة السيدات" ، دافعت تلك الأديبة الفرنسية – والتى يذكر عنها أنها لم تخرج من معتكفها فى سنواتها الأخيرة إلا لملاقاة جان دارك – عن بنات جنسها فى عصر كان يموج بالأفكار المعادية لهن ، مشيرة إلى الشخصيات النسائية العظيمة التى ازدان بها العصر ؛ وكان دفاعها مسهبًا وإن اتسم بالحدة أحيانًا ، وقد ضمّنته أفكارها الخاصة ، تلك المبينة عن نقاء سريرتها وما تختلج به روحها من نبل جذوره راسخة فى إيمانها العميق بالمسيحية .

ثم نعرف عما تلا ذلك من أزمنة كتابًا لمارى ولستونكرافت Mary Wollstonecraft فى أواخر القرن الثامن عشر (سنة 1792 تحديدًا) عنوانه "دفاع عن حقوق النساء" A vindication of the Rights of Women وكتاب الفيلسوف جون ستيورات مل الشهير "إخضاع النساء" The Subjugation of women فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر (سنة 1869 تحديدًا) ؛ وكلا الكتابين يعد معلمًا على خطى التقدم صوب مطالبة النساء بتساويهن فى الحقوق[1] .

(١) The Catholic University of America, Washington D.C. : "New Catholic Encyclopedia" سان فرانسيسكو وتورنتو ولندن وسيدنى . سنة 1967 . تحت بند "Feminism" .

وجاء علينا القرن العشرون مع كل مآسيه بذروة ما بلغته جميع مطالب التقدم الملحة! إلا أننا إذا قصرنا التفاتنا هنا على النسوية لوجدناها تواجه بمفترق طرق : فالمصطلح يكاد يتهم بانتقاصه من قدر مدلوله ، إذ يهبّ الناشطون فى سبيل حقوق النساء معترضين ، يؤرقهم احتمال انصراف دلالة ما يناضلون من أجله إلى ما يحق للمرأة من حيث تمتعها بصفة الأنوثة أولاً قبل الصفة الأعم التى هى الإنسانية ؛ والتمييز مطلوب لحسم ما قد يطرأ من خلافات بين حركة تستهدف المساواة وبين المطالبة بحماية اجتماعية بعينها للنساء ، فى الاشتغال الحرفى والمهنى على سبيل المثال . وقبل أن تبدأ شمس القرن فى الغروب كانت قد تبلورت مجموعة من أسئلة مركزها الأولى من المساحتين الواقعتين بعد مفترق الطرق ذاك ، أى تلك الخاصة بالحماية الاجتماعية للنساء ، فبعد استيفاء الإجابة عن أسئلة بديهية موضوعها الإنصاف فى الأجور وتوفير أوضاع العمل المناسبة والبيئة السليمة أخلاقيًا والأعمال الملائمة لقدرات النساء ، بقيت أسئلة ذات خصوصية ، أسئلة تتعلق بعمالة الزوجات والأمهات . فعلى سبيل المثال كيف يجب أن ترتب الأقدمية ، أو إعادة العمالة المستحقة لزوجة اضطرت لترك العمل بسبب الحمل ؟ هل يجب أن تغطى امتيازات الإجازة المرضية انقطاعًا عن العمل لهذا السبب ؟ وكم مرة ينبغى على صاحب العمل أن يرجع عن حقه فى تطلب ما هو مقبول ومعقول من انتظام الحضور إلى العمل فى حالات كمرض الأطفال أو غيرها من طوارئ العناية بالتدبير المنزلى ؟ وعند أى حد بالضبط ، إذا كان هذا جائزًا أصلاً ، يعد صاحب العمل محقًا فى فصل عاملة لانقطاعها بسبب ذلك ؟ وما هى مسئولية المجتمع ، الواسع أو الضيق ، عن تدبير حضانات أثناء النهار لأطفال الأمهات المضطرات إلى العمل ؟

كما أن مبدأ المساواة فى المعاملة بين الجنسين يثير فى التطبيق أسئلة عسيرة : فقد توجد نساء مؤهلات لمهن معينة مدرجة فى التصنيف الوظيفى ؛ ولكن تلك المهن لا تسند إلا للرجال لما فيها من مشقة ! أو قد تكون النساء قادرات على ممارسة جميع الوظائف ، المصنفة فى موقع عمل ما ، بنفس الكفاءة التى يملكها الرجال ولكن يصعب تكليف الواحدة منهن بمهمة تتطلب الانتقال إلى مناطق نائية ؛ وعلى ذلك فهل ما هو متاح لصاحب العمل من مزيد من المرونة فى تكليف الرجال بالمهام الصعبة يبرر

تقاضيهم أجوراً أعلى من تلك التى تتقاضاها النساء ؟ وبالمثل فإن كثيراً من دروب التقدم المفتوحة أمام الشباب (من الذكور) هى عمليًا مسدودة فى وجوه النساء ؛ لأن أصحاب الأعمال ، إذ يتوجسون من ترك المرأة العمل لكى تتزوج ، لا يقبلون على الاستثمار فى تدريب النساء . فهل لهذه المعاملة غير القائمة على المساواة ما يبررها ؟

كما قد طرأت على نحو مشابه أسئلة أخرى تتعلق بتمشى عمل المرأة خارج منزلها مع الواجبات العامة ومفهومها ، مثل السؤال عما إذا كان يحق للزوجة أو الأم أن تعمل لأسباب أخرى بخلاف الاحتياج الاقتصادى : لإرضاء النفس ، أو تحقيق الذات ، أو للقيام بإسهام فى ماليات الأسرة هو مرغوب فيه وإن لم تكن الحاجة إليه ماسة . إن طارحى هذا السؤال ، الذى يكاد يكون استنكاريًا أكثر منه استفهاميًا ، يتراوحون بين من يرضيهم الرد عليه بالنفى ، ومن يتوقعون على الأقل أن يكون الرد بالإيجاب ما يبرره كيفيًا(٢) .

تلك كانت الأسئلة التى تبلور طرحها قبل نهاية القرن العشرين من مرتكز الأولى من المساحتين اللتين واجهتهما النسوية عند مفترق الطرق ، تلك المساحة التى بات يخشى أن تستأثر بدلالة المصطلح فتهدد بالانتقاص من القضية ؛ وهى كلها أسئلة طابعها متسم بالأسبقية بين الجوانب للأخلاقى على السياسى أو الاجتماعى ؛ وذلك هو الطابع الذى ميز منذ أولى البدايات جهود المطالبة بحقوق النساء ؛ ولهذا فقد كان واجبًا ، فى هذه المقدمة ، المرور بالمساحة التى ارتكزت عليها تلك الأسئلة قبل اجتيازها إلى المساحة الأخرى التى اتخذت أساسًا للأسئلة التى أطلقت بعضها المؤلفات اللاتى يضم هذا الكتاب أبحاثهن ، تلك المساحة التى يرتكز عليها ما استجد من هموم تتعلق بالتساوى بين النوعين فى المسيرة التنموية (اقتصاديًا) والتقدمية (اجتماعيًا وسياسيًا).

إذا تعلق الأمر بمبحث مستقل يفرده العلم لتاريخ النساء ، فما هى الأهمية التى بلغها هذا التاريخ ؟ هل يمكن للنساء الخروج منه بدروس؟ وما دور (هذا) التاريخ

(٢) المصدر عينه : تحت بند "Women in labor force" .

فى الشئون السياسية الحالية ؟ هذا استفسار من الباحثة إلين فلايشمان أوردته فى ختام الفصل الذى أسهمت به فى هذا الكتاب تحت عنوان : "النهضة" الأخرى . ظهور الحركات النسائية فى الشرق الأوسط الحديث . وعلى طول صفحات الفصل كانت الباحثة قد تتبعت المسار التاريخى لبزوغ الحركات النسائية فى الشرق الأوسط ، مثابرة على استفساراتها الملحة عن الصيغة المثلى لتعريف الحركة النسوية وإعادة تعريفها ، ولعملية "إنشاء النساء كموضوعات تاريخية" . كما ألحت على أهمية تحديد المدلولات حتى يمكن تجنب أى تميّع بين حدودها من حيث النوع وتلك المتفق عليها أصلاً ؛ ومن بين الأمثلة التى تضربها تعريفات "السياسة" ودلالاتها ... فمن ناحية يوجد لبس بين ما هو "سياسى" وما هو "وطنى" ، ومن ناحية أخرى يقصر مفهوم الكلمة الأولى على واحد فقط من الجنسين ؛ فمثلاً لم تعتبر أعمال "المساندة" التى قامت بها النساء الفلسطينيات أثناء هبّة 1936-1939 الثورية – من قبيل التجسس على تحركات القوات البريطانية وإخفاء الأسلحة وحمل المياه – إعمالاً "سياسية" على نفس النحو الذى يعتبر به قتال الثوار المسلحين كذلك ، كما جاء فى مطلع الفصل . ولنا أن نذكّر هنا بالصدمة التى استشعرتها مناضلات الجزائر ، بعد تحقق الاستقلال ، من عودة نظام اجتماعى قائم على التمييز النوعى لصالح الرجل! ونعود إلى الباحثة التى أشارت أيضًا إلى انفصال اللجنة النسائية المركزية الوفدية عن حزب الوفد بعد أن جاء إلى السلطة فى مصر وشكّل حكومة ، بعد أن كانت اللجنة قد ساندت الحزب بحماس على مر الصراع ضد الإنجليز ، ثم خلفتها اللجنة النسائية السعدية ... المنتمية ، كما يدل اسمها ، إلى حزب كان ، من موقع اليمين ، يعارض التوجهات الوفدية .

إن استفسار الباحثة هو مثل على الاستفسارات المستجدة التى لا يخلو من بعضها أى من فصول الكتاب ، التى كتبتها المسهمات الأخريات ، ولا مقدمة الأستاذتين المحررتين ؛ وإلحاحها هذا مثل على إلحاحاتهن على تحديد المدلولات استضاءة بالانجازات العلمية التى فتحت أعيننا فى القرن العشرين ، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر ، على دلالات لآليات فى التاريخ منها تزايد الصدامات المسلحة وحدّة الصراع الطبقى وغير هذا وتلك ؛ ولكن عندما نستضىء أيضًا بمكتشفات فرويد ، والذى نعرف له ثم لتلامذته الدراسات المستفيضة فى نفسية المرأة ، ألا نغرى كذلك بارتقاء مواقع نمد منها البصر حتى وإن راعنا ما قد يعترضنا من شعاب ؟

فى تصديه بالتفنيد للنظرية الماركسية وتوابعها ، والذى قال فيه بالنص إنه"معتاد على رؤية تكوين مختلف طبقات المجتمع كعاقبة لصراعات جرى الخوض فيها منذ الأزل بين مختلف العشائر (...). ولابد أن أشكال عدم المساواة (الحالية) قد كانت فى مرحلة بدائية أشكالاً لعدم المساواة بين القبائل أو بين الأعراق ؛ وبعض العوامل النفسية ، شأن درجة العدوانية البنيوية وتنظيم داخلى للعشيرة أكثر اكتمالاً ؛ وبعض العوامل المادية ، شأن امتلاك أسلحة أشد إتقانًا ، هى (هذه العوامل وتلك) ما توقف عليه الانتصار (الذى كان لهذه العشيرة على تلك) ؛ وباقتسامهم العيش على نفس الأرض بات المنتصرون هم السادة والمهزومون هم العبيد"[٣] ، يقودنا فرويد إلى مفاهيم كتلك التى أصّلها أرنولد توينبى ، بتعرضه فى "دراسة التاريخ" لآليات الاستيطان ، لكل من "التحدى والاستجابة" . هذا فى حين أن فرويد ، إذ ينص فى نفس الموضع على "استحالة الإقرار بكون العوامل الاقتصادية وحدها هى المقررة لسلوكيات البشر داخل المجتمع . وفى الواقع إن مختلف الأشخاص والأعراق والشعوب الواقعة فى ظروف اقتصادية متماثلة لا تكيف مسلكها بنفس الأسلوب . هذه حقيقة لا يمكن إنكارها وتكفى لاستبعاد مبدأ تسلط متفرد للعوامل الاقتصادية . إن من المستحيل إغفال دور العوامل النفسية عند تعلق الأمر بردود أفعال الكائنات الحية الآدمية . فتلك العوامل لا تسهم فى تأسيس الأوضاع الاقتصادية فحسب بل إنها تقرر على الأثر جميع أفعال البشر ، والذين لا يمكن أن تكون لهم ردود أفعال إلا بباعث من مثارات اندفاعهم الفطرية ومن غريزة الحفاظ على النفس لديهم ومن عدوانيتهم ومن تعطشهم إلى الحب ومن احتياجهم إلى نشدان اللذة وإلى الفرار من ما يكدّرها "Fuir le déplaisir" يقودنا من ناحية أخرى إلى مفاهيم مماثلة لما حاوله فيلسوف القرن العشرين الفرنسى ألان Alain (و"ألان" اسم، مستعار وقعت به الأعمال الفلسفية وسائر مؤلفات "إميل شارتييه") حين قلّص كافة المؤثرات فى السلوك البشرى إلى تلك الفيزيقية وحدها، أى المؤثرات البدنية !!

(٣) سيجموند فرويد : Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse ترجمة آن برمان إلى الفرنسية. باريس (دار جاليمار للنشر). الطبعة التاسعة سنة 1942. المحاضرة السابعة (صـ242 وما بعدها).

عندما يتسع فرويد على هذا النحو بمداركنا ، لا بمجهوده هو وحده فحسب بل وبما يجاوبه فى أذهاننا من أصداء فى مجهودات معاصرية ومحاولاتهم ، أيمكن لنا التغافل عن المفارقة التى يشير إليها هذا الاستفهام عن معلم آخر من معالم الفكر التقدمى فى القرن العشرين ؟ الاستفهام الذى نصه : إذا كان هربرت ماركوز قد اتخذ لكتاب له عنواناً هو L'homme unidimensionnel والذى تفرض الترجمة الحرفية له مجموعة كلمات هى "الرجل ذو البعد الواحد"، أفليس شبه محسوم الأمر المتعلق بالذى، بين النوعين ، ستلقى عليه التبعة عن "استشراء" المجتمع الاستهلاكى ؟! ولكن – كما يقول فرويد نفسه وفى نفس الموضع أيضاً ! – "المفهوم العلمى (للكون) لم يزل ينقصه الكمال بشدة (رغم كل ما يسهم به فيه العديد من التخصصات ومنها علم النفس وعلم الاجتماع) . إنه لا ينفذ إلى الأسرار كلها (......) . ولم يزل الفكر العلمى مستجداً على البشر بشدة ، وما أكثر المعضلات الهائلة التى لا يزال عليه أن يجد لها حلاً" .

إنما هو التماس الحل لبعض من تلك المعضلات ما تعاوده باحثاتنا فى هذه الصفحات ؛ وما نتطلع إليه مما سنقرؤه فى القرن الحادى والعشرين .

تصدير

ظهرت عبر العقود الماضية مناخ جديدة ومهمة لدراسة الشرق الأوسط الحديث يُعزى ظهورها إلى مصادر جديدة وتساؤلات جديدة وكذلك إلى متغيّرات السياق التاريخى. لقد أفسحت القوالب القديمة – التى تستمد أصولها من نظرية التحديث ومن نهوض القومية فى المنطقة – المكان بالتدريج لمفاهيم أكثر تركيبًا، ترتكز على التاريخ الاجتماعى والثقافى، ومن نفس حقل الأبحاث الذى شغل بالدولة والمجموعات النخبوية بدأت دراسات أحدث تشمل تجارب نساء لا ينتمين للصفوة وعمال وفلاحين وأقليات عرقية ومجتمعات قبلية، وإذ لا يزال هذا التطوّر مستمرًا فإن معالم تاريخ اجتماعى جديد للمنطقة بدأت تستبين الآن.

فى لحظة التحوّل الفكرى هذه تجيء سلسلة مكرسة للتاريخ الاجتماعى للشرق الأوسط لتسهم بالكثير! إن سلسلة دار نشر "وستفيو برس" Westview Press التى صدرت بعنوان "التاريخ الاجتماعى للشرق الأوسط الحديث" تسعى إلى إيجاد منظور لبحوث العلوم الاجتماعية فى الشرق الأوسط المرتكزة على التاريخ، والسلسلة تؤثر – على الرصد بأدوات التخصص القاصرة – معاينة المنطقة على مدى واسع متداخل التخصصات فيما بين العلوم الاجتماعية، فيه تتلاقى علوم الأنثروبولوجيا والسياسة والاجتماع والتاريخ والدراسات عن النساء، متجنبة فى ذلك النظرة المتخصصة الضيقة وهدف السلسلة هو تنشيط التأمل والبحث المنهجيين فى موضوعات ذات أهمية لمجال الشرق الأوسط وتزويدهما بمنظور سليم، والتوسيع من نطاق الإفادة من عمل جيل جديد من الباحثين، وكتب السلسلة معدة بحيث يرجع إليها الدارسون، فى السنوات النهائية للجامعة والدراسات العليا بها، لا لتاريخ الشرق الأوسط الحديث فحسب بل أيضًا لفروع العلوم الاجتماعية الأخرى التى ذكرناها.

وتميل بحوث التاريخ الاجتماعى للشرق الأوسط منذ العام ١٧٥٠ إلى السير المتقطع عبر المنطقة، فالباحثون يعكفون على موضوعات متماثلة فى بلدان مختلفة دون أن يلموا فى أحيان كثيرة بعضهم بصنيع البعض الآخر! كما لم يتم على المستوى المطلوب إدماج ما كُتب من أعمال عن الشرق الأوسط فى اتجاهات أرحب تأثرت بها التخصصّات فى هذا المجال. ولتفسير ذلك يمكن إيراد العديد من الأسباب: فمن ناحية ساقت المتطلبات اللغوية لدراسة مجال معين إلى التخصص فى منطقة ثقافية واحدة أو حتى بلد واحد، فضلاً عن نزعة إقامة السجالات العلمية فى دوريات متخصصة عزيزة المنال، وبالتالى تأخر نتائجها عن مواكبة الاتجاه العلمى السائد. ومن ثم فقد تأخرت أيضًا البحوث الحديثة حول العمال والنساء والأسرة والعمران عن أن تجد طريقها إلى كتب المجال.

ولتيسير انتشار أوسع لأحدث الأبحاث فى ثقافة الشرق الأوسط ومجتمعه، ستعمل مجلدات سلسلة "التاريخ الاجتماعى للشرق الأوسط الحديث" على تلافى أعمال علمية تتخطى ما فى البحث العلمى من خطوط تخصّصية وتقاليد فرع – إقليمية؛ وتحت الإشراف العام على التحرير لكاتب هذه السطور (إدموند بيرك الثالث أستاذ التاريخ بجامعة كاليفورنيا سانتا كروز) تم التكليف بتأليف كتب فى "التاريخ الاجتماعى للعمل" و"النساء والأسرة"، و"عمران الشرق الأوسط"، وتوجد أخرى رهن النظر ، وكل من هذه الكتب التى يشرف على تحريرها باحثون مشهود لهم بالرصانة، يتكون من فصول، هو السابق إلى نشرها، يتراوح عددها بين ستة وتسعة، تتيح معرفة أحدث ما تم التوصل إليه فى موضوعات بعينها، وتستعرض الكتب المنطقة على اتساعها من المغرب إلى "هندوكوش". على أن يحوى كل منها فصولاً عن تركيا ومصر وإيران، وهى أحفل دول المنطقة بالسكان، بينما تتفاوت تغطية سائر الدول بحسب توفر أعمال البحث العلمى. والإنجازات كلّها أعمال علمية غير مسبوق نشرها تبرز قيمة التناول من زوايا خاصة بمثلما تقدم ملخصات وافية لوضع البحث العلمى فى موضوعات ذات أهمية.

رغم أن دراسة تاريخ النساء والنوع الاجتماعى فى الشرق الأوسط قد بدأت فى الثمانينيات كمضمار رئيسى للبحث العلمى فإن تاريخ النساء فى الشرق الأوسط كان أبطأ! على أن ذلك التاريخ المخبوء بدأ تدريجيًا بوحى النسوية فى تجليه. وقد قدم المؤرخون

للنســاء – إذ استـخدموا مصـادر جديدة وطرحوا أسئلة جديدة على مصادر قديمة – إسـهامـات بـارزة فى التـأريخ للنساء والأسـرة فى الشـرق الأوسط؛ وفى مـجرى عملهم ثبتت أهـمية وقع إنجـازهم على الكيفية التى شكلت مـفهوم التاريخ الاجتماعى للمنطقة، والذى تأبّى فيمـا سـبق على أهـميـة درس النوع الاجتمـاعى، فلم يعد ممكنًا القيـام بافتراضات جزافية بشأن أدوار النساء الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية؛ وقد كشفت الأبحاث الحديثة على نحو متزايد عـن الطرق التـى اختلفت بهـا مـصائر النسـاء بعضهـا عن بعض – حتى وهن أسيرات إطار عمل مشترك مطبوع بسمـة حكم الأب – باختلاف أصولهن العرقية والدينية والاجتماعية (والأخرى). ويقدم هذا الكتاب، "النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث" ، وهو الثانى من مجلدات هـــذه السلسلة والذى تشـتـرك فى الإشـراف علـى تـحريره جـوديث تاكـر ومـارجريت مـريوذر، مـسحًـا شاملاً لأحدث الأعمال فى الموضوع.

يقـدم هـذا الكتـاب تقـويمًا لأحـدث الأعـمـال عن تاريخ النسـاء من عـدة زوايا ، وتلخّص مقدمة الأسـتاذتين المشتركتين فى الإشراف على التـحرير وضع البحث العلمى، وتقـتـرح بعض أُطر العـمل الممكنة لكتـابة تاريخ نسـاء الشـرق الأوسط. كـذلك يحـوى الكتـاب قـائمة بالمراجع تورد الأعـمال الحـديثـة فى تاريخ النسـاء فى الشـرق الأوسط، الخليقة بأن يفيد منها من يخطون أولى خطواتهم فى موضـوع الشـــرق الأوسط بقــدر ما يفعل الباحثون الأكثر خبرة.

ومن محتويات الكتاب فصل عن "النوع والعمل والإنتاج الحرفى فى شمال أفريقيا المحتل" كتبتـه جوليا كلانسى سـميث، وآخر عن "النسـاء والدولـة والأسـرة فى أعـمال المؤرخين" كتبته مرفت حـاتم، وثالث عن "ظهور الحـركات النسائية فى الشـرق الأوسط فى فترة ما بين سنتى ١٩٠٠ و ١٩٤٠" كتبته إلين فلايشمـان، ورابع عن "قانون الأسرة الإسلامى: النصوص القانونية والممارسات الاجتماعية" كتبته أنليس مورز، وخامس عن "النوع والدين فى الشرق الأوسط وجنوب آسـيا" كتبتـه مـارى إيلين هـجلاند. والفصـول فى مجموعها تمد القارئ بتلخيص واف لرصيد الكتابات العلمية فى الموضوع وتقترح مجالات للبحث فيه مستقبلاً.

وتشترك فى الإشراف على تحرير الكتاب أستاذتان جامعيتان وباحثتان مبرزتان، فأما جوديث تاكر فهى أستاذ للتاريخ بجامعة جورجتاون، ومن إسهاماتها فى مكتبة اللغة الإنجليزية مؤلفاها "فى بيت القانون: النوع وقانون الأسرة الإسلامى فى سوريا وفلسطين فى العهد العثمانى" In The House of the Law: Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine (مطبوعات جامعة كاليفورنيا سنة ١٩٩٨) و"النساء فى مصر فى القرن التاسع عشر" Women in Nineteenth-Century Egypt الذى سبقه فى سنة ١٩٩١ (مطبوعات جامعة كمبريدج) وكتاب أشرفت على تحريره عنوانه "النساء العربيات: حواجز قديمة وتخوم جديدة" Arab Women, Old Boundaries, New Frontiers (مطبوعات جامعة إنديانا سنة ١٩٩٣).

أما مارجريت مريوزر فهى أستاذ مساعد للتاريخ بجامعة دنيسون، وقد ارتبطت باتفاق مع جامعة تكساس لنشر كتاب باللغة الإنجليزية عنوانه "الأقارب المعوّل عليهم: الأسرة والمجتمع فى حلب العثمانية" The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo.

إدموند بيرك الثالث

المشرف على تحرير السلسلة

مقدمـــــة

جوديث تاكر و مارجريت مريوذر

إن نسـاء الشرق الأوسط قد لبثن طويلاً موضع افتتان الأجانب الشديد! ظلت صورة المرأة الشرقية المنقبة المقهورة واحدة من أكثر صور المنطقة بقاء فى أذهان عامة الجمهور ، وكثيراً ما أطال الرحالة والمبشرون ورجال الإدارة الاستعمارية والدبلوماسيون الذين بقوا فى المنطقة طويلاً عمر الصورة المجمع عليها، وكذلك فعل العلماء الذين أشربوا تقاليد الاستشراق. وقد أنتج أولئك العلماء، بوحى من التقدم الكبير فى الدراسات الخاصة بالنساء خارج الشرق الأوسط كمية من الأعمال عن النساء والنوع فى المنطقة؛ وقد نستنتج بمجرد الانطباع أن ما كُتب عن النساء والنوع الاجتماعى خلال السنوات العشرين الماضية يفوق ما كُتب فى أى موضوع آخر من موضوعات دراسات الشرق الأوسط، ومنذ أوائل التسعينيات تضمن برنامج الاجتماع السنوى لـ "جمعية دراسات الشرق الأوسط" Middle Eastern Studies Association عديداً من المناقشات فى ذلك الموضوع، وقد أحرز العلماء إذ استخدموا أُطر عمل نظرية جديدة ومعالجات منهجية مبتكرة ومصادر غير تقليدية تقدمًا بالغًا فى إلقاء الضوء على مسائل خلافية معقدة، وكل ذلك فى غمار تحديات مناخ تظل فيه "قضية المرأة" قضية سياسية وثقافية عالية الشحنة.

ذلك النتاج الوفير من البحث العلمى ورفعة مستوى نوعيته على درجة العموم يمكن إرجاعهما من جانب إلى طبيعة ذلك الجهد المتداخلة التخصّصات . فمن هم منا مؤرخون يشتد اعتمادهم على عمل المتخصّصين فى علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع وغيرها، من أجل التوصّل إلى كيفية الكشف عن ماضى الجماعات "الصامتة" فيما قبل

وتفسيره، ويتزايد انشغال أصحاب العلوم الاجتماعية بمسائل التغيير وبإيجاد مواقع لمكتشفاتهم عن المجتمع المعاصر فى سياق تاريخى، ومع ذلك فقد سار نمو الجهود الرامية إلى العلم بحياة النساء فى الماضى بأبطأ مما سارت الدراسات عن نساء الشرق الأوسط المعاصر، ورغم ما نالته تلك الجهود فى السنوات العشر الماضية من دفعة كبيرة سيتم التعرض لها فى مواضع لاحقة. وكنتيجة غدا الافتقار إلى الزوايا التاريخية للرؤية من المشاكل المشتركة بين كثير مما يُكتب عن النساء! ثمة اتجاه إلى افتراض عدم التغيير، على الأقل بصدد أى فترة سبقت القرن التاسع عشر، وإلى الخروج من قراءة الماضى بقوالب اجتماعية وثقافية لم توجد، وهذا الافتقار إلى المنظور التاريخى الذى يرجع فى جانب منه إلى قصور معرفتنا بالنساء والنوع، يضاعف منه أيضًا افتقار إلى تبين العمل الذى أنجز؛ ففى مقدمة العقبات التى حالت دون تكون مجرى عام لذلك الفرع من البحث العلمى حالة التشتت التى تعانى منها أدبياته؛ فباستثناء بعض الأبحاث المستقلة المهمة يوجد أكثر ما كتب عن الموضوع فى مقالات الدوريّات وفى فصول المجلدات الجامعة لأبحاث متعددة، ومن تلك لا يختص بتناول تاريخ النساء إلا واحد أو اثنان، ومن ثم توجد حاجة إلى جذب الانتباه إلى البحث التاريخى الذى تم والتوليف بين بعضه والبعض، وحاجة إلى إيضاح الكيفية التى بدأ بها بالفعل هذا البحث فى تغيير فهمنا للماضى ثم إلى الإشارة إلى أهمية البحث العلمى فى هذا المجال وابستكمال توجيهه مستقبلاً.

وهذا الكتاب مراد به الإسهام فى إنجاز هذه الأهداف عن طريق الجمع فى مجلد واحد بين فصول تسلّط الضوء على ما تمّ من أبحاث فى تاريخ نساء القرنين التاسع عشر والعشرين فى الشرق الأوسط، ويتناول كل فصل موضوعًا رئيسيًا من موضوعات تلك الأبحاث كتبته باحثة منشغلة فعليًا بالبحث فى ذلك الموضوع، ولا تشكل الفصول عرضًا فى ذاته لأدبيات الموضوع ولا محاولة للتوليف بين كل ما تمّ من بحث فى موضوع معين بعضه والبعض؛ بل أن منطلقها هو بالأحرى اهتمامات المؤلفات المنفردات البحثية، وإيجاد موقع لهذه الاهتمامات فى سياق سائر ما تم من عمل، والقيام بمقارنات عبر مختلف مناطق الشرق الأوسط، وتسليط الضوء على ما يدور من سجال وعلى القضايا الأساسية وأيضًا على ما فى مجموع الكتابات العلمية من ثغرات، وهى تضم أيضًا قوائم ببليوجرافية تضع على أول الطريق أقدام أولئك الذين

يسعون إلى التوسع فى موضوعات بعينها؛ ومن ثم فقد أعد هذا المجلد ليكون نقطة انطلاق لأولئك الذين يبغون اكتساب وعى بالمجال: الأساتذة الراغبين فى إدخال قضايا النوع فى مناهج دراسية عامة، أو فى حلقات بحث متخصّصة موضوعها الشرق الأوسط، والطلبة فى كل من صفوف الجامعة والدراسات العليا الساعين إلى العثور على موضوعات لأبحاثهم والمتخصّصين فى الشرق الأوسط من غير المؤرخين ولا ذوى الارتباط المباشر بالدراسات عن النساء. ويراد بهذا المجلد أيضًا أن يكون فى متناول غير المتخصّصين، إذ يبدو أن قليلاً من أعمال البحث العلمى فى النساء والأسرة فى الشرق الأوسط، قد بلغ الباحثين فى غيره من المناطق. وبالمثل فكثيراً ما تبدو القوالب الجامدة لقضايا النوع والمفاهيم الخاطئة عنها سائدة لدى النسويين الغربيين بمثل ما هى لدى عامة الجمهور، ومن المهم أن تتم توعيتهم بتطورات دراسة النساء والنوع فى الشرق الأوسط.

وضع الدراسة التاريخية لنساء الشرق الأوسط

فى سياق تاريخ الشرق الأوسط لا يزال تاريخ النساء والنوع مجالاً علميًا لم يستكمل النمو، يتّسم بالتباين فى المنهج والدافعية، وقد وُضعت أبحاث رصينة فى تاريخ النساء بالمنطقة، تستخدم طرق التناول، التى سلفت لـ "فضليات النساء" وللتاريخ السياسى التعويضى Compensatory political history، وفى نفس الوقت مناهج أحدث فى التاريخ الاجتماعى ودراسة خطاب النوع؛ السائد منه والمعارض. وإن علينا أن نطل على تلك المجالات الأربعة التى تم فيها التوسع بمشروع كتابة تاريخ النساء كى نفهم الفوارق فى خطة العمل والخلافات الرئيسية فى حقل الأبحاث.

فضليات النساء

يشير مصطلح "فضليات النساء" "Women worthies" إلى تاريخ أعيان النساء، تلكن اللاتى لعبن أدواراً واضحة (وإن طالما أهملت عند كتابة التاريخ) فى الأنشطة العامة. وفى العادة اتخذت فئة "الفضليات" شكل دراسات لسير حياة

الشهيرات من النساء أو إعادة رواية أحداث معلومة حق العلم ولكن زائدة إقراراً جديداً للدور الذى قامت به واحدة أو أخرى من النساء، ولازال هذا أعمّ منهج لتناول تاريخ النساء فى الشرق الوسط ومنهجًا متأصلاً فى المنطقة منذ زمن، وقد مثلت سير حياة زوجات الرسول وغيرهن من أعيان النساء فى الجماعة الإسلامية الأولى فئة "تقديسية" Hagiographic من الكتابات تستهدف وضع مثل عليا للسلوك نصب أعين المسلمين المحدثين، كما شكّلت فئة من الكتابات شهدت ربما عن غير قصد بأهمية النساء كصاحبات أدوار سياسية وكمنابع للإلهام الروحى، وفى الجماعة الإسلامية الأولى مثلت النساء أيضًا فى موسوعات سير الحياة (كتب الطبقات) التى وضعت بطول القرون الإسلامية، وقد قدمت تلك الموسوعات سيراً لأفراد معاصرين لها برزت أهميتهم فى العادة من ناحية علمهم بالدين أو تفردهم بالمكانة فى بيئاتهم، وشملت بعض تلك الموسوعات عدداً من النساء ذا دلالة وذلك على وجه خاص فى السنين السابقة على العهد العثمانى[1].

وتوفر لنا هذه الدراسات لسير الحياة امكانية البحث فى الدور الذى قامت به النساء الشهيرات، على سبيل المثال، فى إعادة رواية أحداث صدر الإسلام مثلما فى دراسة ليلى أحمد "النساء والنوع فى الإسلام" (١٩٩٢) أو استعراض التاريخ الإسلامى بالتركيز على نساء النخبة اللاتى أعملن النفوذ السياسى حقًا مثلما فى دراسة فاطمة مرنيسى "الملكات المنسيات فى الإسلام" (١٩٩٣)، كما قادت دراسة أعيان النساء تلكن إلى إعادة تقييم شاملة لممارسة السلطة، وهذا فى حالة واحدة على الأقل: إذ أن دراسة لزلى بيرس "الحريم الإمبراطورى" (١٩٩٣)، تلك الدراسة لنساء النخبة فى الحريم الإمبراطورى العثمانى تخالف المفهوم المتفق عليه للسلطة المتوارثة فى الإمبراطورية عبر العواهل: إن أهمية أسرة العاهل منهم – كمؤسسة – وزوجاتهم وبناتهم ومحظياتهم وقبل كل شىء أمهاتهم فى صنع السياسة على أعلى مستويات الإمبراطورية تغير الطريقة التى بها ينبغى أن نكون رأينا فى الشئون السياسية العثمانية، وتسلط أبحاث مارى آن فاى (١٩٩٦ ، ١٩٩٧) التى موضوعها نساء النخبة فى أسر مصر المملوكية الضوء على الأهمية المحورية لهؤلاء النساء فى إعادة انتاج السلطة السياسية فى النظم المملوكية سواء فى العصر المملوكى الأول أم الثانى.

لقد سعى هذا الطراز من كتابة التاريخ إلى ضبط البيانات، وفى بعض الأحيان فرض الاعتداد بالنساء تغييراً فى الطريقة التى نفكر بها فى هيكل السلطة مثلما فعلت الدراسات التى تناولت موضوع الحريم الإمبراطورى، كما أسهم هذا الاعتداد فيما هو حاليًا دائر من سجال حول موقف العرف الأهلى من أدوار النساء فى السياسة العامة وفى المجال العام، وفوق كل ذلك أوضحت تلك الدراسات أن النساء مثل الرجال تمامًا قادرات على إعمال النفوذ وممارسة السلطة. ومن ناحية أخرى يركز النسويون، فى نقدهم لفئة "فضليات النساء" على التميز النخبوى ثم ما يجره التمجيد، لأنشطة ماضية لنخبة ما، من مخاطر. فى حين أن رؤية للمجتمع أكثر ديمقراطية وأخذاً بالمساواة ينظر إليها على أنها تقييم نقدى لأى تقدم اجتماعى كان فى العالم الحديث.

التاريخ السياسى والمؤسسى

وهناك منحى ثان قوامه كتابة تاريخ حركات النساء السياسية وأنشطتهن سواء أكانت نسوية (أى محورها كسب حقوق النساء) أم وطنية. فالحركات النسوية هى، إلى حد كبير، جزء من تاريخ الشرق الأوسط الحديث؛ وهى فى معظم الأحيان مرتبطة تمامًا بتاريخ الكفاح الوطنى: ويتجلى تاريخ حركات النساء على أقصاه فى مصر: لدينا تاريخ للجهود المبكرة فى صحافة النساء لبث بارون (١٩٩٤) وتاريخ للاتحاد النسائى المصرى وهدى شعراوى لمارجو بدران (١٩٩٥) وسيرة لحياة درية شفيق، رائدة الحركة النسائية المصرية ومؤسسة "اتحاد بنت النيل"، كتبتها سنيثيا نلسون (١٩٩٦). وغالبًا ما يكتب هذا النوع من الأعمال بأسلوب التاريخ المؤسسى الذى يعيد بناء أحداث المنظومة موضوع البحث وتصوير شخصياتها القيادية وأنشطتها بينما يتيح لنا متابعة تطور الفكر النسوى عبر نموّه فى الممارسة، ولاشك فى الأهمية الشديدة للتاريخ المؤسسى لحركات النساء فى سبيل حس حالى بالاستمرارية؛ فتوثيق النشاط النسوى الماضى يضفى الشرعية على النشاط الحالى. وأيضاً هناك حس بأن المرء يمكن أن يتعلم من أخطائه الماضية ، وبما أن الحركات النسائية الحالية فى الشرق الأوسط تجاهد لتحديد الصلة الصحيحة بين النسوية الغربية ونسوية الشرق الأوسط فإن تاريخًا للحركة المصرية فى أوائلها يمكن أن يكون مرشداً ومعلمًا؛ وكمثال

فإن الاتحاد النسائي المصرى تأسس أصلاً وكذلك أهدافه على نموذج النسويّة الأوروبية، بكل ما جرّه ذلك من مشاكل التحيز الطبقي ومصاعب التعامل مع الصلة بين القهر الذى يمارس على النوع والقهر الذى يمارس على المستوى القومى! والدراسة الدقيقة *للحركة النسائية المصرية* تفيد عادة فى إثبات الحاجة إلى تنشئة نسوية محلية أصيلة.

وأيضًا يوجه *المنحى السياسى المؤسسى الدراسة* إلى أنشطة النساء فى حركات لم تكن نسويّة علانية، كان إسهام النساء فى الحركات الوطنية بالغ الأهمية وكبيراً جداً، مما جعله نقطة محورية فى تاريخ الشرق الأوسط الحديث. وقد يكون هذا أكثر مناحى البحث فى التاريخ الفلسطينى ازدهاراً: فهناك عدد من الدراسات عن النساء والقومية الفلسطينية (Julie Peteet 1991، R. Sayigh 1993) وهناك تحليل شامل لحركة النساء الفلسطينيات فى حقبة الانتداب البريطانى أجرته إلين فلايشمان (١٩٩٦)، وكذلك تمت تغطية إيران بما يفى ويزيد بفضل مؤلف بارفن بيدار عن تاريخ النساء والسياسة فى القرن العشرين (١٩٩٥)، وهنا أيضًا يتأكد سعى معظم هذه الدراسات إلى إعادة النساء إلى التاريخ ... إلى دعم دورهن بالوثائق، إلا أن ميزة (هذا المنهج) لا تقتصر على تلك الإضافة، فعندما ننظر إلى أنشطة النساء على المستوى الشعبى نكتشف، فى معظم الأحيان، أبعاداً جديدة للكفاح الوطنى، فالطرق *التى بها جندت الأسرة لخدمة القضية الوطنية*، وكيف تم التحول بها كى تفعل ذلك، أمثلة على نقاط يبدأ اكتشافها أو يكاد. وأيضًا تفيد دراسة الإسهام الأنثوى على المستوى الشعبى فى استيعابنا للوضع الراهن، وكثير مما كتب، فى السنين الأخيرة، عن النساء فى الانتفاضة الفلسطينية يبدو وكأنه يفترض أن النساء لم يؤدين إطلاقاً، قبل الثمانينيات أى دور ذى دلالة فى الحركة القومية. فكأنما ظهرت مشاركة النساء الحالية فجأة. ويسىء قصر النظر التاريخى هذا إلى نساء الماضى وأيضًا يحجب عنا ذلك الماضى بكل ما يمكن أن يفيدنا به من دروس.

والأكثر خلافية من بين النقاط التى تثار فى مجال التاريخ السياسى يتعلق بالصلة بين النسويّة والقوميّة أو بالعلاقة المركبة بين النوع الاجتماعى والأمة والطبقة والعرق؛ وفهمنا لهذه التركيبة المعقدة من القضايا تثريه أعمال حديثة لشباب الباحثين الذين يدرسون نشوء المرأة الحديثة كجزء لا يتجزأ من نماء الهويّة القومية

فى الشرق الأوسط: وتدرس رسالتان للدكتوراه حديثتا العهد - أحداهما لليزا بولارد (١٩٩٧)، والأخرى لمونا رسل (١٩٩٨) - هذه الظاهرة فى سياق مصر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. على أن الطرق التى عالج بها بعض النسويين الغربيين قضية النسوية والقومية لا زالت، بما تحتمله من نقاش وجدال، موضوعًا مثارًا! وما من إجابة واضحة واحدة تخرج باقتراح لكيفية ترتيب تلك الفئات أو وضع حد للتوترات النسوية القومية! وما لدينا بدلاً من ذلك هو تعدد الأصوات والتجارب.

التاريخ الاجتماعى والاقتصادى

كثيرًا ما يثير كل من المنحيين الدراسيين المتعلقين بدراسة "فضليات النساء" والتاريخ السياسى أسئلة جديدة مدارها على سبيل المثال طبيعة النفوذ السياسى أو موقع النشاط السياسى (قد يقع فى الحريم أو المنزل بنفس سهولة وجوده فى المحكمة أو البرلمان)، ولكن هذين المنحيين يسعيان عمومًا إلى إضافة النساء إلى التاريخ لا إلى مناقشة القواعد الأساسية لكتابة التاريخ، ويسعى الاجتماعيون من المؤرخين، والاقتصاديون منهم أيضًا إلى إضافة النساء إلى التاريخ، كما انتقل المؤرخون الاجتماعيون والاقتصاديون بسهولة، فى دراستهم لحياة الناس - فلاحين كانوا أم عمالاً أم تجارًا أم عبيدًا - إلى الاهتمام بالنساء، وهن اللاتى شكلن أغلبية السكان فيما كان من مجتمعات. وقد نظرت هذه المداخل إلى النساء من حيث دورهن الاقتصادى وعضويتهن فى المجتمعات والأسر والطبقات، وقد فتح التاريخ الاجتماعى والاقتصادى بتشكيله للتاريخ على أنه شامل لأنماط حياة الشخص العادى وأفكاره وأنشطته، عالمًا من أبعاد جديدة بعيدًا عن ساحات التاريخ السياسى التقليدى (Tucker, 1985 ، Quataent, 1993 ، Meriwether 1999) .

وقد يكون هذا الإنجاز ثوريًا فى سياق تاريخ الشرق الأوسط من حيث تبديده وهم سلبية النساء وعزلهن فى نوع ما من دنيا تقليدية محجوبة لا تتغيّر. ومن يدرسون أمكنة معّينة فى أزمنة معيّنة، شأن دلتا مصر فى القرن التاسع عشر (Tucker, 1985) وحلب (Meriwether 1999) والمدن الأناضولية (Quataent, 1993)

فى القرن التاسع عشر أيضًا - يكتشفون أن النساء كنّ مندمجات تمامًا فى اقتصاديات العصر، ونجد قدرًا لا بأس به من التخصص بحكم النوع، ولكن النساء كنّ إلى حد كبير جزءًا من حياة مجتمعاتهنّ الاقتصادية كحرفيات ومشتغلات بأنشطة تجارية ثانوية ومؤديات خدمات مختلفة، ومن ثم شديدات التأثّر بالتغيّرات الناتجة عن الاختراق الأوروبى.

وليست دلالة ذلك مجرد ما هو بديهى من إسهام النساء فى العملية الاقتصادية الأساسية؛ إن الخطوط بين الأسرة والمجتمع والسلطة كمجال عام متداخلة وهى كذلك فى مجتمعات ما قبل الحداثة بشكل يصعب تجاهله. فى الزّيجات، مثلاً، قد يكون بعضها تحالفًا سياسيًا أو اقتصاديًا، وكثير من أحداث التاريخ السياسى وتطوراتها يمكن الاهتداء إلى مفتاح لها فى تاريخ الزّيجات الاستراتيجية وما ارتبط بعضه بالبعض من تبادلات الملكية. إلا أنه عند هذا الحد لا يتوفر قدر كاف من معطيات التاريخ الاجتماعى للنساء والرجال على حد سواء وأقل من القدر من معطيات تاريخ الأسر، وهو مجال متخلف، بوجه خاص، فى سياق الشرق الأوسط، وقد أبطأ الباحثون فى السّير على خُطَى إنجاز ألان دوبن وكيم بيهار الرائد "أسر استانبول" (١٩٩١). ومع ذلك فأخيراً ظهرت بوادر أمل فى اهتمام متجدد بمعالجة تاريخ الأسر بانتباه دقيق إلى اهتمامات التاريخ النوعى، فأبحاث عن تاريخ الأسر فى حلب لمارجريت مريوذر (١٩٩٩) وفى المشرق العربى لبشارة دومانى (١٩٩٨) وفى مصر لكنث كونو (١٩٩٥، و ١٩٩٨) تمثل عملاً يبشر بوضع ذلك المجال فى نوع من منظور منهجى للمرة الأولى، فهو يظل ربما أقل المجالات فى تاريخ الشرق الأوسط نصيباً من البحث العلمى ومن ثم أدعاها لتشجيع البحث فيه. وهناك ثروة من المعطيات، وبوجه خاص عن العهد العثمانى الذى يزخر بموارده الثرية من سجلات المحاكم الشرعية الباقية بعد فى معظم المدن الرئيسية العربية والتركية.

وليس مجال التاريخ الاجتماعى والسياسى بوجه خاص مجالاً للخلافات، بل نجد بين المؤرخين اتفاقًا واسع النطاق على الاهتمام بدراسة النساء، والمسألة الرئيسية الوحيدة تتعلق بفحوى ذلك الاهتمام: هل هناك وعى جديد بالطرق الكثيرة التى أصبح بها المجتمع يفهم فى ضوء النوع الاجتماعى نتيجة لخطوة كتلك؟ باختلاف المؤرخ عن الآخر تتباين إجابات السؤال بعضها عن البعض إلى أقصى مدى.

التاريخ الثقافى وخطاب النوع

هناك اهتمام قوى الآن بالمنحى الآخر من المناحى التى أشرنا إليها ، وهو ذلك المتصل بدراسة ، التاريخ الثقافى، وبوجه خاص خطاب النوع، والذى هو - على الأرجح - أسرع مجالات تاريخ النساء فى الشرق الأوسط تطوراً، وتولى تلك الدراسة عنايتها للطرق التى أفرخت بها الثقافة السائدة - فى مكان وزمان بعينهما - تعريفًا للذكورة والأنوثة كقطبى تعارض واختلاف، مع وجود الذَّكَر فى موقع القوة والسيطرة. وفى الشرق الأوسط صدى واضح: إن المؤرخين يبغون أن يفهموا كيفية تطوّر الخطاب "الإسلامى" الخاص بالذكر والأنثى، ذلك الخطاب المعلى من قيمة الذكر، وأن يستطيعوا التعرف عليه عندما يواجههم، ومنازلته إن كانت لهم أهداف نسوية، وعلينا أيضًا أن ننتبه إلى الخطابات التخريبية بمعنى الطرق التى يحاول بها الناس تقويض خطاب السلطة أو تفنيده.

هناك إحساس بكون الموضوع ملحًا متى تعلق بأماكن كثيرة فى الشرق الأوسط اليوم حيث يستدعى «خطاب إسلامى» لتحديد تأثير النساء ونفوذهن بطرق كثيراً ما تقيدهما وتضيق عليهما، ونجد تشابكًا، مثيراً للفضول، بين الخطاب الإسلامى الراهن عن إسلام أحادى ثابت يفرض أدواراً نوعية معينة، وبين خطاب استشراقى يشدّد هو الآخر على نظام، يفرضه قانون الإسلام وفكره، هو نوعى لا يتغير وقمعى بصورته الخاصة!! ومنذ عدة بسنين أطلقت فاطمة مرنيسى (١٩٩١) دعوة إلى النسويين أن يهتموا بدراسة جادة للتعاليم الإسلامية، لا أن يتركوا تبيان تلك التعاليم بالكلية وتأويلها فى أيدى أولئك الذين يؤكدون على الجوانب الأكثر محافظة بل والأكثر معاداة للمرأة! وقد أظهر عدد من المؤرخين استجابتهم بدراسات للتعاليم الإسلامية تسعى إلى إعادة طرق مسألة الإسلام والنوع بناء على بحث الطرق التى فهمت بها التعاليم فى هذا السياق الإسلامى بعينه أو ذاك؛ ويمثل عمل كل من باربارا ستواسر (١٩٩٤) فى بحثها لصور النساء فى القرآن الكريم، ودنيز شبلبرج (١٩٩٤) فى بحثها عن تراث أم المؤمنين عائشة نموذجًا رائعًا للكيفية التى يكشف بها البحث التاريخى الدقيق لتطوّر الرؤى الإسلامية للنوع تنوعًا وثراءً مركبًا فى المفاهيم التى يستحيل أن تختزل إلى مواقف متسمة بكره المرأة أو مطبوعة بسمة الأبوية.

كذلك أسهمت الدراسات التاريخية للقوانين الإسلامية،ككل من فكر قانونى وممارسة، فى مزيد من استكشاف الفوارق الدقيقة عند تناول التعاليم الإسلامية، وقد وجّه عدد من المؤرخين انتباههم إلى المصادر القانونية وبوجه خاص سجلات المحاكم الإسلامية، ليس كمستودعات للبيانات الاجتماعية والاقتصادية فحسب بل أيضًا كمفاتيح لفهم الكيفيّة التى اتخذت بها خطابات النفوذ النوعى شكلاً فى القانون، ويمكن أن يلقى التحليل الدقيق لتفاصيل سجلات المحاكم ولغتها ضوءًا على الطرق التى كان يتم بها، من خلال الإجراءات القضائية ، إحكام خطاب إسلامى عن الحقوق النوعية والالتزامات الاجتماعية وجعله أمرًا واقعًا، وقد التفتت هذه الدراسات، فى معظمها، إلى العهد العثمانى لثراء سجلات المحاكم والمتوفّرة عند البحث فى أى من بقاع الإمبراطورية الحضرية الكثيرة، مدينة كان أم بلدة. وقد استعين بسجلات المحاكم بهذه الطريقة فى سياق أناضول القرن السابع عشر (Peirce, 1997) ودمشق القرن التاسع عشر (Al-Qattan, 1996) ويافا وحيفا القرن التاسع عشر أيضًا (Agmon, 1996)، بينما تأخرت فى الظهور دراسة أنماط أخرى من أدبيات القانونيات، شأن "الفقه" و"الفتاوى" والتى قد تكون حتى أكثر ملائمة لاستكشاف الخطاب القانونى، غير أن هناك بعض الأبحاث القصيرة الجديدة (Tueker, 1998 ، Spectorsky, 1993).

وعمومًا فإن دراسة الخطاب القانونى الإسلامى هى مسعى إلى وضع بحث الإسلام والنوع فى سياق تاريخى وجعله ملموسًا وإلى تقصى ما هو سائد من خطاب عن النوع كما تمثله الكتابات الإسلامية فى زمان ومكان بعينهما. وفى إمكاننا دراسة كل من كتابات أهل الإفتاء (وهم فقهاء "القانون" المسلمون الذين يمثلون موقف مثقفى المسلمين الفكرى من النوع) وأعمال المحاكم الإسلامية (التى من خلالها نجد أن الأشخاص العاديين يعرضون فهمهم للخطاب القانونى عن النوع ويفندون فى بعض الأمثلة ذلك الخطاب فى آن معًا) بما أن هذا المجال من مجالات البحث التاريخى يواصل نموه.

ولا يتفق جميع أنصار المذهب النسوى فى الشرق الأوسط على أن هذه أولوية بحثية! فالبعض يذهب إلى أن الاشتباك بالخطاب الإسلامى خطأ: فإن ما نحن بصدده هو نظام نوعى يستحيل إصلاحه، وتجازف نصائر النزعة النسوية بفقدان الكثير من

وقتهن وجهدهن، وأيضاً سلامة رؤيتهن، إذا ما استمررن فى مخططهن لمناقشة التمثل "الإسلامى" للنوع الاجتماعى فى الإسلام، كما أن مصيرهن الحتمى هو الانهزام فى النقاش لأن الباحث الإسلامى المحافظ، أزهرى النشأة ستكون له على طول الخط، الكلمة الأخيرة فى الموضوعات التى تعتبر دينية.

كتابة تاريخ النساء فى الشرق الأوسط

بالرغم من أن كثيراً من مؤرخى قضايا المرأة العاملين فى الغرب من أصل شرق أوسطى، فإن الوضع فى المنطقة نفسها مختلف شيئًا ما، وربما كان أشد ملامح مجال تاريخ المرأة إبهاراً هو الغياب الفعلى للدراسة التاريخية الجادة للنساء حتى وقت قريب للغاية، وهو غياب يبدو قليل الأهمية لمعظم النساء الباحثات والناشطات! وقد تمثّل الظاهرة مفاجأة لمعظم المؤرخين فى أوروبا وأمريكا الشمالية؛ وإن أهمية محاضرة بيركشاير - التى تتكرر مناسبتها كل سنتين - عن تاريخ النساء، ومحوريّة التاريخ فى كثير من المناهج الدراسيّة التى موضوعها النساء، وأنشطة البحث الطموح التى تحدّت كثيراً من تفسيرات التاريخ الغربى النمطيّة، كل هذا يشهد بحقيقة اعتبار دراسة التاريخ النوعى أساسية للنزعة النسويّة ولحاضر النساء ومستقبلهن. وبدون الاستخلاص من الماضى وإعادة كتابته يستحيل تشكيل رؤية للمستقبل.

لماذا تختلف فى الشرق الأوسط النظرة إلى التركيز على التاريخ النوعى كما هو واضح؟ إن النساء، الباحثات منهن والناشطات (وغالبًا ما نجد الواحدة منهن تجمع بين الصفتين فى سياق الشرق الأوسط) ، يتفقن عامة على أن المتاح من الكتابة التاريخية عن النساء ليس كثيراً وبخاصة خارج حدود فئة "فضليات النساء" ، ومع ذلك فمن الجلىّ أن تصحيح هذا الوضع لم يكن أولوية بحثية حتى بين أنصار النزعة النسوية، وذلك لعدد من الأسباب يحتمل وجوده[٢].

أولاً هناك إحساس بضرورة ترك ما كان كما كان، ففى دراسة تاريخ نساء الشرق الأوسط مخاطرة بالنبش عن ماض يحسن نسيانه؛ وكثيراً ما تؤثر النساء قطيعة حاسمة مع ماض كلّه قهر للنساء نابع عن التقاليد، ويتطلّعن إلى مستقبل للنساء يختلف عن الماضى بحيث يجرّده من صفته كمصدر للعظة والاعتبار، وما تزال فكرة أن النساء الحديثات عليهنّ أن يولين الماضى ظهورهنّ فكرة تلاقى قبولاً .

ثانيًا إن النساء مشغولات بأن التاريخ الذى يعرفنه ويمكن أن يعرفنه، ينزع إلى آن يكون تاريخًا لأنشطة نساء النخبة، وهن فى العصر الحديث النساء الناشطات فى الجمعيات الخيرية والوطنية، واللاتى تركت العديد منهن سجلات هى عبارة عن مذكرات وأوراق عائلية؛ وإذن فهذا أيضًا ماض لا يردن أن يؤسسن عليه، ولا يعتبرنه النموذج الذى يردن له أن يستدام، بل هن فى الواقع يردن أن يخلفنه وراءهن، فليست لديهن أى رغبة فى التكريس لقيادات النخبة، وهن بدلاً من ذلك يسلطن الضوء على خلفيات القيادات النسائية اليوم، تلك الخلفيات الأكثر تنوعًا، ويعلين من شأن جميع النساء.

والسبب الثالث فى قلة الاهتمام بتاريخ النساء كثيرًا ما تم التعبير عنه بالارتباط بالحالة الفلسطينية بالتحديد؛ ولكنه كذلك قابل للتطبيق على مواقع أخرى، لقد "أرفق" تاريخ الشعب الفلسطينى بحركة المقاومة: كتب التاريخ كله من وجهة نظر النضال القومى كما يعرف بدقة؛ وليس هناك مكان للتاريخ النوعى فى سرد بالغ الضخامة عن مستعمر (بكسر الميم) قاهر ومستعمر (بفتح الميم) مقهور! هاتان فئتان أحاديتان لا تسمحان بخلق فئات أخرى من بينها النوع.

والسبب الرابع جاء نتيجة منطقية للأسباب الثلاثة الأولى: ففى تاريخ الشرق الأوسط عامة يوجد بين النساء قليل جداً من المؤرخات، ولا زال الحقل يعانى من صعوبة اجتذاب الباحثات، وهى مشكلة يضاعف منها نقص تسهيلات البحث فى العلوم الاجتماعية والإنسانيات بوجه خاص.

على أن أصواتًا جديدة تُسمع فى المنطقة الآن، فى بقاع تتنوع بين المغرب ومصر وفلسطين، أصواتًا تنادى بأن البحث فى النساء والنوع على أساس خلفية الإسلام زمانًا ومكانًا، أو الشرق الأوسط مكانًا، لن يوقع النساء بالضرورة فى شرك العلاقات الاجتماعية الماضية أو يضفى الشرعية على نوع ما من التقاليد التى لا تتغير، بل على العكس، كما يقول أصحاب تلك الأصوات ، نستطيع من خلال دراسة الصلات بين الرجال والنساء والمجتمع النسوى أن نعمق فهمنا للحاضر ونصوغ استراتيجياتنا للمستقبل، والحق أنه – فى خضم ما هو جار من سجالات حول الثقافة والتقاليد والأصالة – يلزم نسويات الشرق الأوسط التسلح بالدراسات التاريخية التى بمقدورها أن تعين على تفنيد "أى قراءات للتاريخ الإسلامى متزمتة وكارهة للنساء".

النساء والنوع فى الشرق الأوسط قبل سنة ١٨٠٠

يركز هذا الكتاب على النساء والنوع، والفرضيّة الأساسية هى أن كلاً من حياة المرأة والصلات بين النوعين قد تعرض لتغيّرات جوهرية فى مواكبة التحوّلات التاريخية فى الشرق الأوسط خلال السنوات المائتين الماضية؛ والمؤلفات اللاتى انفردت كل منهن بكتابة واحد من فصول الكتاب هن على وعى مرهف بالفوارق فى طبيعة التغيير ودرجته كنتيجة للفوارق بين الطبقة والأخرى والمنطقة والمنطقة وهذا السياق التاريخى بعينه وذاك، مثلما هنّ على نفس الوعى ببعض التشابهات الأساسية بين حياة هذه المرأة وتلك، وهن أيضًا واعيات بخطورة تجاهل أهمية مسارات متواصلة بقيت مواجهة للتغيير بل وربما بين استراتيجيات التأقلم معه. وهن كذلك لا يفترضن أن التغيير هو بالضرورة فى اتجاه واحد أو متدرج نحو الأفضل، ومع ذلك فإن أى باحث يحاول تحليل مدى التغيير وطبيعته واتجاهه ودلالته فى تأثيره على حياة النساء فى القرنين التاسع عشر والعشرين يجد نفسه مواجهًا بتحد رئيسى، هو كون معرفتنا بما كتب فى هذا الباب عمّا قبل سنة ١٨٠٠ معرفة محدودة، وهذا قد تنشأ عنه نزعة إلى التقهقر نحو تعميمات عاجزة عن وضع كل من تجارب النساء وديناميّات النوع فى السياق الصحيح، كما أن تلك التعميمات تختلق ثنائيّات، وذلك بوضعها خطوطًا قاطعة بين العصرين الحديث وما قبل الحديث، وفى ذاك قصر نظر تاريخى يمكن كما سلف الإيضاح أن تنشأ عنه تحليلات واستنتاجات مضللة.

ولحسن الحظ فإن تاريخ نساء الشرق الأوسط قبل سنة ١٨٠٠ قد بدأ يلفت الانتباه الذى يستحقه، وتشهد أعمال كل من شبلبرج وبيرس وليلى أحمد، المذكورة فى الفقرة السابقة، وكذلك ثلاثة مؤلفات جماعية تعالج على وجه التخصيص تاريخ نساء الشرق الأوسط، ومنها اثنان يركزان فى المقام الأول على العصور ما قبل الحديثة والحديثة الأولى، تشهد على المستوى الجديد للاهتمام بتلك العصور المبكرة (Kiddie and Baron, 1991 ، Sonbel, 1996 ، Zilfi, 1997) وجانب كبير من هذه الأعمال يركز على النساء العثمانيات، ويستعين المؤرخون بسجلات المحاكم والفتاوى و"الحكايات" والأمثال، يستعينون بها كلها لاكتساب رؤًى لحياة النساء اليومية وتفاصيلها، وكذلك فيما يتعلق

بآليات النظام النوعى غير المتاحة بشأن أزمنة وأماكن أخرى وجدت فيما قبل العصر الحديث، وقد أنجز الآن ما يكفى لإمداد رؤية معالم الماضى بإطار عمل مصدره علم التاريخ، وبخلفية للدراسات المطلوبة عن النساء والنوع فى العصر الحديث.

النوع والملكية والسلطة

إذا كان هناك خيط رئيسى فى كثير من الأبحاث المختلفة عن النساء فى الإمبراطورية العثمانية فهو التأكيد على "مجال بأسره من الفعل كان متاحًا للنساء فى تلك الفترة رغم نظام نوعى موروث أملى خضوع النساء للرجال" (Zilfi, 1997)، ولم تكن العلاقات الاجتماعية – وبوجه خاص الصلات بين النوعين والروابط الأسريّة – راسخة بفعل نظام ثقافى إسلامى أحادى، بل تم التفاهم بشأنها بين مختلف أصحاب الأدوار، ومن بينهم النساء. وقد تنوعت تلك العلاقات وفقًا للسياق وكانت مرنة وحيويّة نتيجة لذلك ولم يكن ذلك المجال الرحب للفعل مجرد نتيجة لثغرات فى القانون أو لمتطلبات الحياة اليومية أو للمصادفة، بل كان متصلاً اتصالاً مباشرًا بجانب معين من الملامح الهَيكَلّية والتدابير المؤسسيّة فى الدولة والمجتمع العثمانيين والتى كانت من بينها المرونة المؤسسية وبخاصة فى النظام القضائى، ذلك الذى فسّر الشريعة وطبّقها بل وأيضًا فى غيره من قطاعات الدولة، ويستشف من تلك المرونة اهتمام ضمنى بتأمين حقوق الضعفاء وبتوفير معيار أساسى للعدالة. وبنفس القدر من الأهمية كانت مجهودات النساء أنفسهن للاستعانة بالاستراتيجيات والموارد (الاجتماعية والثقافية منها بقدر الاقتصادية) المتاحة لهن إذ سعين إلى اكتساب بعض السيطرة على حياتهن والمواقف المحيطة بهن ، وهذا ليس لإنكار أى من حقائق وجود إيديولوجية سائدة مطبوعة بحكم الأب، أو معوّقات لاختيارات النساء وفاعليتهن أو خضوع النساء للرجال بطرق فعلية وأخرى ذات أهميّة رمزيّة. على أن هذا يقلل من الاحتياج لوضع ذلك النظام فى سياقه ومن التسليم بكون جوانب من الصلات بين النوعين عرضة للمفاوضة بل وتم تفنيدها. ولقد كانت النساء بالفعل يجاهدن ضد حواجز النوع قبل تغييرات القرن التاسع عشر بكثير.

ويرجع أننا نعلم عن النساء باعتبارهن مؤثرات فى الحياة الاقتصادية أكثر مما نعلمه عن أى من الملامح الأخرى لحياتهن خلال العصر العثمانى، ويرجع هذا – فى جانب كبير منه – إلى أهمية أضابير المحاكم الشرعية كمصادر لدراسة النساء والنوع؛ وأغلب ما تحويه تلك الأضابير وثائق خاصة بالملكية، ومن خلالها تبرز حيازة النساء للملكية. أما ارتباط النساء بالعمل، وبوجه خاص فى الصنائع اليدوية والإنتاج الحرفى والعمل الزراعى فإنها تظهر بشكل أقل وضوحًا فى تلك المصادر، لأن النساء نادرًا ما كنّ جزءًا من هياكل الإنتاج الرسمية، والتى كان الذكور مراكزها، شأن نقابات الحرفيين، الخاضعة للدولة فى تنظيم أنشطتها، وإن إخفاء جوانب إسهام النساء فى الإنتاج لمشكلة تثيرها تلك الحقبة بقدر ما يفعل أيضًا كل من القرنين التاسع عشر والعشرين (انظر الفصل الأول).

فى تلك المصادر تظهر النساء كصاحبات أدوار فى الحياة الاقتصادية إذ اشترين الأملاك وبعنها، وورثن الثروة وأوصين بها، وأسسن "الوقفيات"، واقترضن مالاً وأقرضنه بل وفى بعض الأحيان كن حائزات للـ "تيمار" ولحقوق الانتفاع بأرض "الميرى" واستأجرن المزارع ودخلن شريكات فى أعمال التجارة. ونشأ بلوغهن الثروة من خلال الميراث والصداق وحقوق المستفيدات من الهبات الدينية، وكثيرات منهن اضطلعن بدور فعال فى إدارة الثروة واستثمارها بعد أن حُزن الملكية ، وفضلاً عن ذلك ظهرت فاعليتهن فى تأهبهن للمطالبة بحقوقهن فى الملكية وللاحتجاج على أى انتهاك لتلك الحقوق، وتوفر الدراسات العديدة فى النساء والملكية توثيقًا لأنشطة النساء الاقتصادية وللمدى الذى بلغه اندماجهن فى الاقتصاديات المحلية، وتؤدى تلك الدراسات المهمة المستلزمة التى هى تصويب السجل التاريخى (كمثال Faroqhi, 1986 ، Marcus, 1984 ، Merlwether, 1993).

وفى الوقت ذاته فإن البحث فى النساء والملكية يتجاوز – فى تحركه – مجرد استقراء تاريخ النساء فى العهد العثمانى، لقد جمعنا بيانات عن مختلف أنحاء الإمبراطورية ومختلف قرون الحكم العثمانى تكفى للتعرض لبعض المسائل منها النظرى ومنها المقارن. وليس هناك شك فى الطبيعة النوعية للعمل ، وفى كثير من الأماكن كانت النساء هن اللاتى يغزلن والرجال هم الذين ينسجون ...

على سبيل المثال. وكانت حيازة الملكية أيضًا نوعيّة، ولم تملك النساء السيطرة على مقدار الثروة أو الملكية التى حازها الرجال إلا فى ظروف نادرة، وفى بعض الأحيان حرمن من حيازة أنواع بعينها من الموارد شأن الأرض أو الملكيات التجارية. كما اضطررن أيضًا إلى توخى الحذر عند حماية حقوقهن وإلى الاستعانة بالنظام القضائى متى لزم الأمر.

وإذ يزداد علمنا بموضوع النساء والملكية تبرز فى أنحاء شتى من الإمبراطورية فوارق قد تكون بالغة الدلالة. فعلى سبيل المثال كانت سيدات الطبقة العليا القاهريات مزارعات مستأجرات بينما لم تكن كذلك سيدات الطبقة العليا الحلبيّات (Fay, 1997 ، Merlwether, 1999)، وكذلك فكثيرًا ما امتلكت النساء فى بعض الأماكن، ملكيات تجارية، بينما لم يمتلكن فى أماكن أخرى إلا البيوت. كذلك تنوعت ممارسات الوراثة تنوعًا ذا دلالة بطرق أثرت فى النساء بوجه خاص، وفى المدن العثمانية حيث روعيت حقوق الأنثى فى الإرث نظريًا: فلكل من توقيت توزيع نوع الملكية المعنية ومقدارها، وتوقيت توزيع جوانب التركة، وكون المرأة قد طالبت بميراثها أم لا تأثير على ما تعنيه حقوق الوراثة تلك بالضبط.

ويمكن للصلة بين النوع والملكية أن تزيد من فهمنا لديناميات الاقتصاد المحلى، ويمكن فى نفس الوقت أن تحسن فهمنا لما تعنيه للنساء حيازة الملكية تلك. هل حيازة المرأة للثروة وسيطرتها عليها قد ترجمت فى حد ذاتها إلى مزيد من الاستقلال أو السلطة؟ هل أمدت حيازة الثروة النساء بشىء من النفوذ ومن سلطة المساومة فى حياتهن اليومية؟ هل استطاعت بعض النساء على الأقل الاستعانة بحيازة الثروة تلك للتبديل فى الحواجز النوعية؟ إن الإجابات عن هذه الأسئلة تتوقف جزئيًا على مدى تلك الثروة وطبيعتها وعلى ما هو متأصل فى أوضاع اقتصادية بعينها من فرص متاحة ومعوقات أيضًا.

إلا أن متغيرًا آخر أثر فى الصلة بين النوع والملكية هو طبيعة الدولة. وقد تمت متابعة الرابط بين كل من السيطرة على الموارد الاقتصادية والحصول على السلطة وطبيعة الدولة العثمانية، وذلك فى عدد من الدراسات عن النساء العثمانيات بدءًا من العائلة المالكة ونزولاً؛ ذلك أن إمكانية النساء فى الحصول على السلطة لم تتوقف

فحسب على الوضع الطبقى والقدرة على تعبئة الموارد بل أيضًا على هياكل الدولة وتوزيعات سلطتها، وكانت الصلة بين وضع النساء ولا مركزية الإمبراطورية فى الحقبة التالية للحقبة الكلاسيكية هى ما لفت بوجه خاص انتباه المؤرخين.

والدراسة المبرزة للنساء العثمانيات والسلطة هى مؤلف لزلى بيرس "الحريم الإمبراطورى" (١٩٩٣)، وكما سلف الإيضاح فإن هذه الدراسة للنساء الملكيّات ليست دراسة لـ "فضليات النساء" فحسب وتصويبًا لنظرة المؤرّخين السلبية عامة إلى "سلطة النساء" بل أرغمتنا أيضًا على تعديل فهمنا للشئون السياسيّة العثمانية وممارسة السيادة. وفى القرن السابع عشر اتهمت أمهات السلاطين العثمانيين – وكذلك بعض النساء الأخريات فى الأسرة المالكة – باغتصاب السلطة وتقويض الدولة العثمانية من قبل بعض الفصائل فى الطبقة الحاكمة العثمانية، وهو اتهام وضع مؤرخون لاحقون أيديهم عليه واستأنفوه. وكان الانتقاد الذى وجهه إلى تلك النساء الملكيات خصومهن السياسيّون جزءًا من خطاب عن النوع هو إعراب عن سخطهم على تغييرات سياسية واجتماعية أخرى. وتضع لزلى بيرس فى مواجهة ذلك الخطاب دلائل أخرى تؤكّد ما كان من إسباغ صفة المؤسسية على أدوار النساء، من داخل البيت الإمبراطورى، ومن التطلعات المجتمعيّة بشأن ممارستهن للسيادة، ومن الإدراك الواسع الانتشار لمشروعيّة الأدوار التى لعبتها تلك النساء الملكيّات، وقد كانت ممارستهن للسيادة، سواء من خلال تأهيل أبنائهن ليكونوا سلاطين أم قيامهنّ بعمل الوصى على العرش أم التراسل مع الحكام الآخرين أم انخراطهنّ فى أعمال البر والأعمال الخيرية، موضع تطلع المجتمع على أكمل وجه.

وقد ركّزت كثير من المناقشات لموضوع النّوع والسلطة، خارج القصر وبعيدًا عن المركز، على نساء النخب الإقليمية والعلاقات بين كل من آليات نشر سلطة الدولة فى الحقبة التالية للحقبة الكلاسيكية وبروز الأسر الإقليمية وكيفيّة انغماس الأسرة منها فى الشئون السياسيّة، وكما تقول مارى آن فاى فإن «النساء، تاريخيًا، يبدو أنهن قد تمتعن، فى المجتمعات التى اتخذت فيها السلطة موقعها فى الأسر باستقلال وسلطة أو كليهما معًا ومقام أرفع بشكل عام مما تمتعن به من أيهم فى آليات الدولة المركزية ذات الطابع البيروقراطى وهياكلها، والتى هى جميعها أكثر رسميّة من الأسر» (١٩٩٧، ص٣٣)، وقد أدى عدم الفصل بين شئون الدولة وشئون الأسرة ، والدور الذى

تقوم به الأسرة كمركز مادى للأنشطة السياسية، وأيضًا دور النساء فى استدامة السلطة فى الأسرة ، كل ذلك أدى إلى تقوية الصلّة بين شئون الأسر السياسية وإعلاء شأن الأنثى. وفى مصر القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد النساء ، كزوجات ومحظيّات وناقلات للملكية والمكانة، ذوات أهميّة فى استدامة الأسر المملوكيّة. وكانت السلطة التى أمكنهن ممارستها فى آن معًا من عوامل ونتائج كل من الموارد الضخمة التى سيطرن عليها – سواء أكانت مزارع مستأجرة أم هبات دينية أم أرضًا أم ملكيّات سكنيّة وتجاريّة – وشبكات الرعاية المستقلة الخاصة بهنّ (Marsot, 1995 ، Fay, 1997 Hathaway, 1997)، وعلى نحو مماثل أعاد تكوين أسر "الجليلى" فى الموصل فى العقود الأولى من القرن الثامن عشر رسم الخريطة السياسية والدينية والمكانية للمدينة، وقد انخرطت نساء أسر الجليلى فى عمليّة تدعيم السيطرة السياسيّة لتلك الأسر، وكانت أبرز جوانب انخراطهنّ هى فى بناء منشآت دينيّة وأخرى تجاريّة (Khoury, 1997). وفى أنحاء أخرى من الإمبراطوريّة كانت أسر الأعيان أقلّ سلطة وسلطة الدولة أشد تأثيرًا، والنساء فى تلك الأسر كنّ أقل قدرة على ممارسة نفوذ فى مستوى ذلك الذى مارسته أخواتهنّ فى أماكن شأن القاهرة والموصل كما كنّ أقل قدرة على التحكم فى موارد تقارن بمواردهنّ. ومع ذلك فحتى فى تلك الظروف كانت المرأة من الأعيان ذات أهميّة فى إصلاح موارد الأسرة: كعميدة أسرة فى غياب زوجها أو إن كانت أرملة، وفى تمثيل الأسرة بكل من الصفتين الرسمية والعلنية (Merlwether, 1999 ، Farouqhi, 1997).

وخارج أسر النخبة لم يمكن للنساء بلوغ الشبكات الرسميّة وغير الرسميّة للسلطة بنفس الطريقة التى فعلت بها سيدات الطبقة العليا ذلك. ورغم ذلك فقد كان مصدر تقوية لهنّ بالغ الشأن ما ملكنه من إمكان التعبير عن شكاواهنّ أو المطالبة بحقوقهنّ أمام السلطات القانونيّة والسياسيّة، وأمدت المحاكم الشرعيّة بساحة لهذا وذاك على المستوى المحلى (ينظر أدناه)، وقد قام باحثون عديدون بتوثيق استعانة النساء بالمحاكم لهذه الأغراض، وبالإضافة إلى المحاكم توفرت قنوات أخرى من ناحية موظفى الدولة، وبدءًا من القرن السابع عشر منح سكان الإمبراطورية من الرعايا حق الالتماس من المجلس الإمبراطورى كجانب من مجهود قامت به الدولة لوقف تجاوزات الدوائر الرسمية وفسادها. وقد أفادت النساء من غير النخبة، وفى أحوال كثيرة قاطنات الأنحاء

النائية من الإمبراطورية، من عمليّة الالتماس تلك؛ وكان نحو ثمانية في المائة من تلك الالتماسات مقدمًا من نساء (Zarinebaf - Shahr 1997, 258)، ولما كان القيام بمثل ذلك ممكنًا دون كل من إطار عمل مؤسسى وتفكير متقبّل لتصرفات من ذلك النوع. وما هو أكثر دلالة هو أن كل ذلك يكشف عن معرفة النساء بكيفيّة عمل النظام وعن ممارستهنّ لفاعليتهنّ فى الاستعانة بذلك النظام لصالحهنّ، وكما تقول ثريا فاروقى فإن "تقديم التماس إلى السلطات فى العاصمة لكان مستحيلاً بدون المهارات التنظيميّة وإمكان الحصول على موارد تفوق ببعيد تلك المطلوبة للتقدّم إلى القاضى المحلى" (Farouqhi 1997, 27)، ومن الواضح أنه قد وجدت نساء ملكن تلك المهارات واغتنمن الفرصة لرفع الأمور إلى أعلى السلطات.

النوع والقانون والدين

إن *البيانات التاريخيّة عن النساء والنوع فى العصر العثمانى بالغة الثراء* لأن النساء فى جميع أنحاء الإمبراطورية استعنّ على نحو واسع بالمحاكم وفى كل شىء: بدءًا من تسجيل بيع قطعة من أملاك إلى مقاضاة أخ أو أخوة لاستيلاء غير شرعى على أملاك عقارية ذات قيمة، ولما كانت النساء قد لجأن إلى المحاكم بقدر ما فعلن لو لم يكن على اقتناع بأن الاستعانة بالمحاكم وسيلة فعالة لحماية مصالحهنّ. وقد أعطت الاستعانة بالمحاكم فى سبيل المطالبة بالحقوق والتسجيل، ومن ثم إكساب تعاملات ذات أهميّة وزنًا قانونيًا ، أعطت المرأة تكأة قوية عند مفاوضة العلاقات الأسرية والاجتماعية التى تحكم حياتها.

إن استعانة النساء بالمحاكم – مع كون السجلات الدالّة على ذلك متاحة – تضع أمام أعيننا – من خلال أضابير حافلة – الكيفية التى فهم بها رجال القضاء العثمانيون المسائل المتصلة بالنوع وفسروها وبتّوا فيها. وتناقش أنليس مورز فى الفصل الرابع من هذا الكتاب النقلة الرئيسيّة فى تناول دراسة القانون الإسلامى والناتج عنها من تأكيد على ما فى طبيعة القانون من مرونة وواقعيّة وحيويّة فعالة. وقد لعب البحث فى سجلات المحاكم ومثله فى أدبيات قانونية أخرى شأن "الفتاوى" دورًا فى التفكير التنقيحى بشأن طبيعة النظام "القانونى" الإسلامى.

وقد ظهر ما فى القانون من مرونة وواقعيّة واضحًا فى الطريقة التى تعامل بها موظفو المحاكم وعلماء القانون مع القضايا التى تقدمت بها النساء اللاتى لجأن إلى المحاكم، فرغم أن القضاة ورجال الافتاء لم ينازعوا قط نظامًا نوعيًا كرّس للسيطرة الذكورية فإنهم عملوا على تفسير القانون بطرق آتت مفعولها فى أحيان كثيرة لصالح النساء، أما النساء فقد استعن بالمحاكم كوسيلة للتفاهم فى الحواجز النوعية واختبارها بل ودفعها، وآتى النظام القانونى مفعوله لصالحهن عن طريق التعديل فى المميزات الذكورية والحد منها على الأقل إلى مدى معين، ويمكن تصور الطريقة التى عمل بها القانون لصالح النساء بإلقاء نظرة وجيزة على بعض من أحدث الأبحاث فى الزواج والطلاق، وهما اثنان من مواضيع القانون يبرزان كحجرى أساس لما فى النظام النوعى من لا مساواة.

وقد ترسّخت اللامساواة النوعية فى قانون الزواج الإسلامى من خلال مميزات منحت للرجل، شأن حقّه فى الطلاق اليسير، وفى أن يجمع بين أكثر من زوجة، وسلطته المطلقة على الزوجة. وكذلك تستشف سيطرة الزوج وخضوع الزوجة للقيود التى وضعت على حقوق الزوجة فى اختيار قرين وفى إنهاء زيجة.(*)

إلا أن البحث الحديث فى موضوع الزواج، والذى زاد تركيزه على الممارسات الاجتماعية والطريقة التى تعامل بها القانون مع مسائل الزواج بأكثر منه على النصوص القانونية، قد أوضح أن النساء ملكن طرقًا لتقويم عدم الاتزان ذلك؛ فلم يمكن التعديل فى سلطة الزوج بفعل روابط زوجته الوثيقة بأسرتها الأصليّة فحسب بل أيضًا استعانت نساء كثيرات بالمحاكم للحصول على شىء من التحكم فى اختيار القرين وفى دفع الصداق وفى الولاية على الأطفال وذلك على سبيل المثال. وبعضهن أفدن مما هو متاح لهن من فرض شروط فى عقود الزواج شأن تقييد حق الزوج فى الاقتران بزوجة أخرى أو اختيار مكان الإقامة، ويستشف من أحكام القضاة فى قضايا الزواج والتى كثيرًا ما جاءت فى صالح النساء النطاق الواسع من التغيّرات الممكنة من داخل القانون (Abdel-Rehim 1996; Hanna 1996; Tucker 1998) .

(*) يتضح فى أسلوب الصياغة اللغوية على الأقل ما فيه من تجن على التشريع الإسلامى للزواج:

- فكرة تعدد الزوجات والخلاف الاجتماعى عليها.
- فكرة القيود على حقوق الزوجة فى اختيار الزوج وفى إنهاء الزواج. (المترجم)

ويكرّس إنهاء الزواج أيضًا صور اللامساواة بين الرجل والمرأة، فللرجل فى ظل "القانون" الإسلامى الحق فى التطليق من طرف واحد وأيًا كان السبب، وحقوق المرأة فى المبادرة بالطلاق مقصورة بشدة وتجرّ غرامة مالية. إلا أن الأبحاث فى موضوع الطلاق قد أوضحت أن النساء العثمانيات ملكن فرصًا للإفلات من زواج غير مرغوب فيه بأكثر مما كان يظن فيما قبل. وقد توصلت جوديث تاكر (١٩٩١) إلى أنه قد جرت فى نابلس عادة الانفصال القانونى والفسخ بأشكالهما التى لا تستتبع الغرامة المالية مثلما فى حالة الطلاق الذى تبادر به الزوجة (الخلع) (١٩٩١)، والشروط التى حدث أن ربطت بها كثيرات من نساء القاهرة عقد الزواج مثلت أيضًا ضمانًا لإمكانهن الطلاق بدون غرامة متى وقع إخلال بتلك الشروط (Abdel-Rehim 1991). هذا بالإضافة إلى أن النساء استعنّ بالقانون لتجنب بعض الغرامات المالية المرتبطة بالطلاق، وقد رصدت مادلين زلفى أنه حتى فى حالة الانفصال بالطلاق كثر لجوء النساء إلى المحاكم لتسجيل التعويض المالى المستحق لهنّ والمطالبة به، بحيث يملكن وسيلة لفرض الدفع، كما رصدت الاستراتيجيات التى استعانت بها النساء لتجنّب الغرامات المالية التى يستتبعها الانفصال بالخلع (١٩٩٧)، وفى الواقع إن عدد النساء اللاتى بادرن بالطلاق فى استانبول فى القرن الثامن عشر بلغ رقمًا قياسيًا، حتى إن هذا بات أمرًا شغل بعض المراقبين (من الذكور) بشدة. وتنتهى مادلين زلفى إلى أنه "يمكن الاعتقاد بأن الحق فى المبادرة بالطلاق قد رفع مقام النساء إلى مدى أضفى مصداقية على مفهوم كون المرأة – أيضًا – تستحق أن تجد ما يرضيها فى شريك حياتها" (١٩٩٧، صـ٢٩٥).

وفى سياق الشريعة كانت الحواجز النوعية مرنة وقابلة للتفاوض، وأفادت من ذلك نساء كثيرات، وكذلك ظهرت مرونة الحواجز النوعية واضحة فى ملامح أخرى من حياة المرأة ارتبطت عادة بالخضوع الأنثوى، هى الحجب (قصرها على مكان الحريم) والحجاب، فهذان لم يأمر بهما شرع الإسلام وإنما كانا من المواضعات الاجتماعية التى منحت إقرارًا فى الخطاب الدينى والقانونى، وعلى سبيل المثال ففى الموصل فى القرن الثامن عشر ظلت سيدات الطبقة العليا مقتصرات بدرجة كبيرة على منازلهن بينما ملكت نساء الطبقتين الوسطى والدنيا قدرة كبيرة على الحركة داخل أحيائهنّ

وتنقلت نساء الطبقة العاملة بحرّية في المناطق المركزية من المدينة. وتنتهي دنيا خوري إلى أن السلوكيات "أظهرت مرونة خففت من التوترات التي وجدت بين توجيهات النصوص بشأن ظهور المرأة في الأماكن العامة والممارسات الفعلية لنساء الطبقة الدنيا" (١٩٩٧، ص١١٨). وقد علق المراقبون الأوروبيون في كثير من المدن العثمانية على خروج النساء إلى مآدب في الهواء الطلق وغيرها من الأنشطة الترفيهية وعلى زيارتهن المقابر. وفي اسطنبول أثناء حقبة "الزنبق" (من سنة ١٧١٨ إلى سنة ١٧٣٠) كانت النساء يرين علنًا بانتظام أكثر. وبالرغم من حركة الارتداد المحافظة التي ربطت بين المعايير الأخلاقية المهتزة، كما انعكست في سلوك النساء "الفاضح"، وسوء السلوك السياسي والانحراف الإمبراطوري، ومن نجاح تلك الحركة في الحد من قدرة النساء على الحركة بعد سنة ١٨٣٠، فإن تحمس النساء للإفادة من انفتاحة المجتمع الجديدة أثناء ذلك الوقت عكست قابليتهن للتغير وربما ضيقًا بالقيود المفروضة على قدرتهن على الحركة (Zilfi 1996) .

وقد تنوعت قدرة النساء على الحركة، وولوجهن المجال العام، بحسب الطبقة والمنطقة والفترة الزمنية، على أنه، حتى بالنسبة لسيدات الطبقة العليا، اللاتي كانت قدرتهن على الحركة محدودة بشدة، قد ساد إحساس ما بأن النساء ظاهرات بقوة في المجال العام. والنساء اللاتي ملكن الوسائل (المادية)، بدءًا من الأسرة المالكة ونزولاً حتى الطبقة الوسطى في الأقاليم، كن ناشطات كمؤسسات للهبات الدينية وكمشرفات عليها؛ وكنتيجة كان لأسمائهن، إن لم يكن لأشخاصهن، ظهور بالغ أوجده الارتباط بالمباني الدينية الرئيسية، وفي الموصل، في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال، لعبت سيدات الطبقة العليا دوراً رئيسيًا في عملية إعادة التشكيل المعماري لأماكن العبادة من خلال بسطهن رعايتهن على منشآت دينية ضخمة (Khoury 1997) ، وكان ذلك تعبيراً علنيًا، عن تقواهن، له دلالات دينية ورمزّية ... وأحيانًا سياسية.

ويثير دور النساء في الهبات الدينية مسألة علاقتهن بالدين، ولكن بطريقة أخرى، هي في مدى انغماسهن في الطقوس الدينية، فبالرغم من أن موقع حياة النساء الدينية هو المنزل، كما كانت في الواقع في أزمنة أقرب (ينظر الفصل الخامس من هذا الكتاب)، وبالتالي يستعصي على المؤرخين البحث في ذلك الموضوع، فإن النساء

شـاركن فى الطقـوس العلنيـة أيضًـا، على الأقل فى بعض الأمـاكن والأزمنـة؛ وفى الموصل فى القرن الثـامن عشـر على سـبيل المثـال كـانت النسـاء زائرات منتظمـات للمقابر وشـاركن فى طقوس عاشـوراء (Khoury 1997)، وكنّ أكثر انتظامًا فى ارتبـاطهن بما يخص الطقـوس الصـوفـيـة مـن خـلال بسطهن رعـايتـهن على مـا يسـمى "بـالزوايا" الصوفيّة ومشاركتهن فى الطقوس الصوفية وعضويتهن الفعليّة، فى بعض الأحوال، فى الطرق الصوفيــة التى أسبغت عليهــا صـفة المؤسسية، بل لقد لقين من مظاهر للتعبير الدينى، أقل تشــددًا، ترحيبًا أكبر (Clancy-Smith 1991) وفى ذلك الوقت لم تفتقد النساء عند التمـاس الحـجـيـة فى علـوم الدين، فـمنهن مـن أدرجن فى سلك علمـاء الدين وذا ع صـيـتـهـن بما أهلهن لأن يوردن فى كـتب الطبـقـات (Roded 1994)، وكـانت النسـاء العـثـمـانيـات من أسـر علمـاء الدين (والمصطلح على أن يشـار إليـهم بكلمـة "العلمـاء" وحدها) أوسع علمًا بأصول الدين مما جرت العادة على إقراره (Berkey 1991) ،

وإنما ينبغى أن تكون النظرة، إلى التـغـيـيرات فى العـصـر الحـديث، فى سـيـاق مجتمع عصرى مبكر أتاح للنسـاء مزيدًا من الاستقلال وطرقًا لبلوغ شىء من السيطرة على ما يخصهن وحدهن من حياة.

النسـاء والنـوع فـى الشـرق الأوسـط الحـديث

تتنوّع الأبحاث التى يضمها هذا المجلد عبر مساحة بالغة الاتساع ... إذ تتعرض للأبعاد المختلفة لحياة المرأة فى الشرق الأوسط الحديث، شـاملة المسائل المتعلقة بعمل المرأة وبإسهاماتها فى الإنتاج، وتأثير سياسة الدولة الحديثة على النساء والأسرة، ومـختلف أنواع الاستـخـدام، وإسـاءة الاستـخـدام، للقـانون الإسـلامى، وقدرة النسـاء أنفسـهن على التعبئـة والتنظيم لمصلحـتهن الخـاصـة، والطرق التى فـهمت بهـا النسـاء الإسلام والاستدلال منه على المجتمع النوعى. وتتنوع الخلفية الأكاديمية للمؤلفات على قدر تنوع الموضوعات التى كتبن فيـهـا: فلدينـا مؤرختـان همـا جوليا كلانسى سميث وإلين فلايشمان وعالمتان أنثروبولوجيتان هما مارى إلين هجلاند وأنليس مورز وأستاذة للعلوم السيـاسيـة هى مرفت حـاتم، أسـهمـن كلهن فى الكتـابة لنا. وبرغم هــذا التنوع

فى الموضوعات ومناهج التناول فكثيراً ما وجدت المؤلفات أنفسهن مشتبكات فى مسائل متشابهة على نحو يثير الدهشة، وتبدو كلها مثار اهتمامات مشتركة بين جميع من يدرسون موضوع النساء فى الشرق الأوسط اليوم.

أول سؤال تهدف المشاركات كلهن إلى الإجابة عنه هو: ما هى المرأة الشرق أوسطية بالضبط؟ هل هذه الفئة مفهومة بشكل يفيد التحليل؟ أو هل تضر - فى جميع الأحوال — بالموضوع الذى تأمل أن تخدمه؟ تتابع مؤلفاتنا - من ناحية - التطورات التاريخية البارزة التى أثرت فى أنحاء كثيرة من المنطقة بطرق مشابهة شأن تأثير الاستعمار والاندماج فى سوق عالمية الذى تقوم فرضية جوليا كلانسى سميث على قوة فعله فى توجيه مسار المنطقة الاقتصادى وفى تكييفه بلا انقطاع، لأدوار النساء، كعاملات، والطاقة الاقتصادية . وعلى نحو مماثل أدى ظهور دول الشرق الأوسط الحديثة وسياساتها التعليمية والقانونية والاجتماعية ذات الجوانب المشتركة فيما بينها إلى تبنى بعض من وجهات النظر النوعيّة إلى المجتمع التى اتخذت فقط عدداً محدوداً من الأشكال، وتبرز مرفت حاتم، كما تفعل أنليس مورز ، الثوابت الضيقة شيئًا ما التى كونت الدولة الحديثة فى داخلها المفاهيم الرسمية للنوع، والتى لها أشد الوقع على السياسات التى تمس النساء. وبروز الإسلام، سواء فى صورته السنيّة أم الشيعيّة، كأيديولوجية سائدة تتضمن مدلولات معينة، بشأن المرأة، هو عامل آخر يجتاز حدود الأوطان فى المنطقة بل وحدود المنطقة ذاتها، وذلك كما توضح مارى إلين هجلاند فى تناولها لإيران وباكستان. وأخيراً فإن النساء فى المنطقة قد سلّمن - كما تلاحظ إلين فلايشمان - بما بينهن من صفات متجانسة وتحالفات طبيعيّة استدعت أن يؤسسن عليها حين بنين حركاتهن النسائية.

ولكن ما أسهل على هذا الإحساس بالوحدة الإقليمية أن ينهار أمام النظر المتأنى الذى تمعنه جميع باحثاتنا إلى كل سياق بعينه من جوانب حياة نساء مختلفات؛ وسرعان ما ندرك أن تنوع المنطقة الحافل مستعص على التعميم السطحى، وربما تأثرت أشكال عمل النساء فى معظم الأماكن بحركة رأس المال العالمى، ولكن جوليا كلانسى سميث لا يفوتها من البداية أن تلاحظ أن عوامل أخرى، تشمل التقاليد المحلية وعدم انتظام آليات التنمية ومختلف الإستراتيجيات الاستعمارية، يمكن أن تنشئ

فوارق فى مقدار عمل المرأة وطبيعته حتى فى داخل نفس البلد! كما أن ظهور الدولة الحديثة لم تترتب عليه نفس النتائج فى جميع البلاد: فمسائل النوع والهويّة القوميّة قد يختلف تكونها اختلافًا بالغاً؛ وكما توضح أنليس مورز فإن المرأة يمكن أن تكون "شارة" التقاليد فى إحدى الدول ورمز الحداثة فى أخرى، وبالتوازى يكون التنوع بين سياسة هذه الدولة وتلك، وأيضًا تشير مارى إلين هجلاند، فى الجزء الخاص بالدين من بحثها ، إلى بعض الطرق التى يمكن أن تختلف بها الكلمة التى للإسلام عن النوع باختلاف السياق، فإسلام حركات المعارضة على سبيل المثال كثيراً ما منح النساء من حرية الحركة أكثر مما منحهن الإسلام المستقر بشريعة الدولة. ونفس إحساس النساء بالتجانس "عبر الإقليمى" الذى قاد إلى بعض من التحالفات التاريخيّة ، قد يكون هشًا ما دام على الساحة أكثر من سياق وفيها تتشعب المصالح، وتوضح إلين فلايشمان أن العلاقة بين حركات النساء وحركات النضال الوطنى اتخذت بلا انقطاع أشكالاً مختلفة باختلاف توقيت النضال الوطنى والمصير المنتظر له بين مكان وآخر.

ومن ثم فإن مؤلفاتنا لا يشرن إلى " نساء الشرق الأوسط" إلا بأكثر التعبيرات احتراسًا، وهن يفعلن ذلك بهدف من أهداف البحث هو التحليل، بما يتيح لنا تفهم بعض من الطرق التى تقاطعت بها أحداث تأسيسية كبرى وتيارات أيديولوجية مع التعريفات النوعية فى المنطقة، ولكن تقاريرهن مكثرة من النبرة المواكبة لترسيخ بحثهن لموضوع النساء فى ما هو ملموس ومحدد.

وثمة مشكلة ثانية تواجه جميع مؤلفاتنا هى صعوبة تناول موضوع نساء الشرق الأوسط فى حين أن الأفكار عن النوع والنزعة النسوية قد شكلتها تجاربهن خارج المنطقة. لقد خلفنا وراءنا ببعيد سذاجة الدراسات المبكرة عن النساء والنوع التى تبنّت مفهوم المعايير العالمية الجازمة بشأن مساواة النوع والتى يمكن تطبيقها على أبعد المواقع. ورغم أن مؤلفاتنا كلهن يرفضن فكرة أن الغرب هو الذى يضع المعايير ويوفر نموذجًا لتقييم المجتمعات من حيث النوع فى غيره من الأماكن، فإنهن لا يتعجلن طرح هدف المساواة النوعية جانبًا كلية، ويقترحن بالأحرى أن نستكشف الأشكال المختلفة التى يمكن أن يتخذها الطريق إلى مساواة النوع، ولا شك أن أهمية السياق وبخاصة السياق السياسى، دائمًا غلابة. وتوضح إلين فلايشمان فى تناولها بالبحث موضوع

الحركات النسوية فى الشرق الأوسط؛ إن لتاريخ الحركة النسوية ملامح خاصة وأخرى عالمية معًا ويعكس تاريخ الحركات النسائية أكثر من سياق خاص كما يعكس أكثر من اهتمام، وأحيانًا فقط يتجاوب سياق أو اهتمام مع الأهداف العالمية. وقد استطاعت نصائر النزعة النسوية بالمنطقة من أن يتضامنّ – عندما اقتضى الأمر، مع أخواتهن فى أماكن أخرى – فى قضايا محورها تقوية النساء، ولكن ما يقمن به من نضال فى سياق قهر وطنى وعنصرى يؤثر حتمًا فى أولوياتهن وإستراتيجياتهن. وأيضًا فإن سياسات بعض دول المنطقة الساعية إلى النهوض بالهوية القومية والتنمية من خلال "نسوية الدولة" كما تبين مرفت حاتم تجابه بتحديات معيبة. لقد ترحب النساء بإسهامات نسوية الدولة كعبارة عن خطوات ارتقاء صوب المساواة النوعيّة الرسمية، ولكنهن قد يعانين أيضًا من القيود التى تفرضها سياسات من هذا القبيل على استقلالهن.

والأرجح أن أشد سجال هو ذلك الدائر على الإسلام والنظرية النسوية؛ والإسلام لا يصور فى أى موضع كنظام نوعى أحادى وقهرى يرجع إليه فى تحديد نهائى لوضع المرأة فى المنطقة، بل على العكس كما يثبت بحث مارى إلين هجلاند فى النساء المسلمات، نجدهن يعملن من داخل حدود التقاليد الإسلامية لنيل مجال للأنثى بل سلطة لها. وبالرغم من أن مثل هذا النشاط يؤخذ كثيرًا على أنه نوع من المواءمة الضرورية، بل و"المعارضة الملائمة"، فإن مارى إلين هجلاند تصف التنوع فى أصوات النساء التى يمكن أن ترتفع تحت مظلة الإسلام. والقانون لا يجيئنا بنظام مركزى للقهر النوعى بل بالأحرى يقدم منظومة لحقوق النوع والالتزامات الاجتماعية يمكن أن تمد النساء ببعض الإمكانيات المتميزة.

وهناك مشكلة ثالثة وأخيرة تجابه جميع كاتبات هذه الفصول هى إلى أى مدى تسوقهن دراسة موضوع نساء المنطقة حتمًا إلى إعادة التفكير فى بعض الخطابات الرئيسية التى استرشدت بها النظرات البحثية إلى المنطقة بوجه عام وإلى النساء بوجه خاص؟ واستكشاف جوليا كلانسى سميث لعمل المرأة يسوقها إلى إعادة فحص تعريف العمل كشىء يجرى فى مجال علنى، فعلى العكس لا يتناسب هذا التعريف إلا فى أقل القليل مع التطور التاريخى للإنتاج فى شمال أفريقيا وسائر المنطقة وفقط عندما يتم تنقيح هذا المفهوم تمامًا سنتمكّن ليس فحسب من تفهم المدى الكامل لعمل

المرأة وطبيعة ذلك العمل، بل أيضًا التطورات البارزة فى أشكال العمل فى المنطقة عامة. والفصل الذى كتبته إلين فلايشمان يتناول خطابًا رئيسيًا آخر هو الخطاب الوطنى والذى يعلى شأن النشاط الذكورى العلنى والجانب الرسمى من الشئون السياسية على حساب فهم الطرق المتعددة التى انخرطت بها النساء فى النضال الوطنى كما أن التعارض الثنائى الوارد فى خطاب وطنى لا يعترف إلا بالتناقض بين القاهر والمقهور وعلى صعيد الاستقلال الوطنى لا يتيح لنا استكشاف الطرق المتعددة التى بها كان لقضايا المرأة والنوع ارتباط محورى بتاريخ الحركة الوطنية من حيث أداء الأدوار وظهور الرموز وذلك وفقًا لما تفترضه إلين فلايشمان فى مناقشتها لمفهوم "المرأة الجديدة". وتتعرض مرفت حاتم لإشكاليّة الخطاب الرئيسى من خلال انتقادها لنموذج التحديث فى مختلف مظاهره. إن القيود التى يفرضها هذا النموذج والتى لا تغيب عن كثير من الكتابات عن المنطقة لا تظهر فى أى موضع بنفس الوضوح الذى تظهر به فى الدراسات التى موضوعها النساء والنوع: حيث يجمد التقسيم الثنائى، إلى تقليدى وحديث، النساء داخل شكل بيانى قاصر.

وربما دلت خطابات الإسلام الرئيسية على أنها الأكثر امتناعًا على الاقتلاع، فنحن مواجهون عند دراسة "القانون" الإسلامى بفكرة أن تاريخ القانون هو تاريخ علماء القانون وتاريخ النصوص بأكثر منه تاريخ التجربة المعاشة، وفى الواقع إنه لم يكن إلا منذ أواخر الثمانينيات فقط ما حاولته دراسات جديدة – كما توضح أنليس مورز – من إدخال المجتمع فى الصورة. وقد بات البحث فى موضوع النساء والنوع يسهم إسهامًا جوهريًا فى مدرسة تنقيحية للبحث العلمى كما توضح أيضًا أنليس مورز فى عرضها لسعى النساء إلى إستراتيجيات قانونية. وتتصدى مارى إلين هجلاند لخطاب آخر من الخطابات الرئيسية له سطوة هو ذلك القائل بجور الإسلام على النساء، بينما تشدد هى على مرونة التفسيرات والسجالات التى أحاطت بموضوع النساء والنوع فى الإسلام، كما تهتم – بوجه خاص – بالطرق التى كذّبت بها أعمال النساء أنفسهن مفاهيم عن صيغة مطبوعة بسمة حكم الأب بأنها إسلامية مبسطة ومتماثلة بفضل مختلف الإستراتيجيات، وقد أمدت دراسة مسائل المرأة والنوع جميع من كتبن فصولنا بالقدرة على توسيع إطارات العمل التقليدية لدراسات الشرق الأوسط ومناقشتها، وهذا بقدر ما هى تشجّع على إعادة التفكير فى النماذج والمناهج التى يضمها الحقل.

الهــــوامش

(١) لعرض ومناقشة موضع النساء فى كتب الطبقات: رودد بسنة ١٩٩٤ .

(٢) الملاحظات الواردة فى المتن لاحقًا هى مبنية على أحاديث مع باحثات بمركز بيت حنينة وبرنامج دراسات المرأة بجامعة بيرزيت الفلسطينية وعلى مناقشات مع أعضاء ملتقى المرأة والذاكرة بالقاهرة.

قائمة المراجع

Abdal-Rehim and Abdal-Rahman. 1996. "The Family and Gender Laws in Egypt During the Ottoman Period." In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Agmon, Iris. 1996. "Muslim Women in Court According to the *Sijill* of Late Ottoman Jaffa and Haifa: Some Methodological Notes." In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven: Yale University Press.

Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt.* Princeton: Princeton University Press.

Baron, Beth. 1994. *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press.* New Haven: Yale University Press.

Berkey, Jonathan P. 1991. "Women and Islamic Education in the Mamluk Period." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron. New Haven: Yale University Press.

Clancy-Smith, Julia. 1991. "The House of Zainab: Female Authority and Saintly Succession in Colonial Algeria." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron. New Haven: Yale University Press.

Cuno, Kenneth. 1995. "Joint Family Households and Rural Notables in Nineteenth-Century Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 27: 485–502.

_____. 1998. "A Tale of Two Villages: Family, Property, and Economic Activity in Rural Egypt in the 1840s." In *Agriculture in Egypt from Ancient Times to the Modern Era*, ed. Eugene Rogan and Alan Bowman. Oxford: Oxford University Press.

Doumani, Beshara. 1998. "Endowing Family: Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800–1860." *Comparative Studies in Society and History* 40: 3–41.

Duben, Alan, and Cem Behar. 1991. *Istanbul Households: Marriage, Family, and Fertility, 1880–1940.* Cambridge: Cambridge University Press.

Faroqhi, Suraiya. 1986. *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1997. "Crime, Women, and Wealth in the Eighteenth-Century Anatolian Countryside." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* ed. Madeline C. Zilfi. Leiden: E. J. Brill.

Fay, Mary Ann. 1996. "The Ties That Bound: Women and Households in Eighteenth-Century Egypt." In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History,* ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

_____. 1997. "Women and Waqf: Property, Power, and the Domain of Gender in Eighteenth-Century Egypt." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* ed. Madeline C. Zilfi. Leiden: E. J. Brill.

Fleischmann, Ellen. 1996. "The Nation and Its 'New' Women: Feminism, Nationalism, Colonialism, and the Palestinian Women's Movement, 1920–1948." Ph.D. dissertation, Georgetown University.

Hanna, Nelly. 1996. "Marriage Among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo." In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History,* ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Hathaway, Jane. 1997. *The Politics of Households in Ottoman Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ivanona, Svetlana. 1996. "The Divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Aga: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia." In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History,* ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Keddie, Nikki, and Beth Baron, eds. 1991. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender.* New Haven: Yale University Press.

Khoury, Dina. 1996. "Drawing Boundaries and Defining Space: Women and Space in Ottoman Iraq." In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History,* ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

_____. 1997. "Slippers at the Entrance or Behind Closed Doors: Domestic Spaces for Mosuli Women." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* ed. Madeline C. Zilfi. Leiden: E. J. Brill.

Letters from Memory. 1998. Cairo: Women and Memory Forum.

Marcus, Abraham. 1984. "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26: 138–163.

Marsot, Afaf. 1995. *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt.* Austin: University of Texas Press.

Meriwether, Margaret L. 1993. "Women and Economic Change in Nineteenth-Century Syria: The Case of Aleppo." In *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers,* ed. Judith E. Tucker. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 1999. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo.* Austin: University of Texas Press.

Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam.* Reading, Mass.: Addison-Wesley.

_____. 1993. *The Forgotten Queens of Islam.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nelson, Cynthia. 1996. *Doria Shafik, Egyptian Feminist.* Gainesville: University Press of Florida.

Paidar, Parvin. 1995. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

Palestinian Women: A Status Report. 1997. Birzeit: Birzeit University Press.

Peirce, Leslie. 1993. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire.* New York: Oxford University Press.

_____. 1997a. "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* ed. Madeline C. Zilfi. Leiden: E. J. Brill.

_____. 1997b. "'She Is Trouble and I Will Divorce Her': Orality, Honor, and Divorce in the Ottoman Court of 'Aintab." In *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, Piety,* ed. Gavin Hambly. Cambridge: Cambridge University Press.

Peteet, Julie. 1991. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement.* New York: Columbia University Press.

Pollard, Lisa. 1997. "Nurturing the Nation: The Family Politics of the 1919 Revolution." Ph.D. dissertation, University of California at Berkeley.

Al-Qattan, Najwa. 1996. "Textual Differentiation in the Damascus *Sijill:* Religious Discrimination or Politics of Gender?" In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History,* ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Quataert, Donald. 1993. *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press.

Roded, Ruth. 1990. "Great Mosques, *Zawiyas,* and Neighborhood Mosques: Popular Beneficiaries of *Waqf* Endowments in Eighteenth- and Nineteenth-Century Aleppo." *Journal of the American Oriental Society* 110: 33–38.

_____. 1994. *Women in Islamic Biographical Collections.* Boulder: Lynne Rienner.

Russell, Mona. 1998. "Creating the New Woman: Consumerism, Education, and National Identity in Egypt, 1863–1922." Ph.D. dissertation, Georgetown University.

Sayigh, Rosemary. 1993. "Palestinian Women and Politics in Lebanon." In *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers,* ed. Judith E. Tucker. Bloomington: Indiana University Press.

Sonbol, Amira E., ed. 1996. *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Spectorsky, Susan. A. 1993. *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*. Austin: University of Texas Press.

Spellberg, Denise. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr.* New York: Columbia University Press.

Stowasser, Barbara. 1994. *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations.* Oxford: Oxford University Press.

Tucker, Judith E. 1985. *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

______. 1988. "Marriage and Family in Nablus, 1720–1856: Towards a History of Arab Marriage." *Journal of Family History* 13: 165–179.

______. 1991. "Ties That Bound: Women and Family in Eighteenth- and Nineteenth-Century Nablus." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron. New Haven: Yale University Press.

______. 1998. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press.

Tucker, Judith E., ed. 1993. *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press.

Zarinebaf-Shahr, Fariba. 1997. "Ottoman Women and the Tradition of Seeking Justice in the Eighteenth Century." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline C. Zilfi. Leiden: E. J. Brill.

Zilfi, Madeline C. 1996. "Women and Society in the Tulip Era." In *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira E. Sonbol. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

______. 1997. "'We Don't Get Along': Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline C. Zilfi. Leiden: E. J. Brill.

Zilfi, Madeline C., ed. 1997. *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Leiden: E. J. Brill.

الفصـــل الأول

امرأة بدون مغزلها
النوع والعمل وإنتاج المصنوعات اليدوية في شمال أفريقيا على عهد الاستعمار(*)

جوليا كلانسى سميث

" بدون محراثه يغدو الرجل كما تغدو المرأة بدون مغزلها فريسة للضجر والخمول."

مثل جزائرى من تلمسان[١]

(بتصرف)

" يا نعاج حفصية إن صوفكن هو لأحرمة الزفاف التى تنسجها نساء فاضلات".

أنشودة عمل (فى القصّ) تونسية[٢]

(بتصرف)

أخذت الدول والاقتصاديات المحلية فى الدخول فى شبكات السوق العالمية التى كان معظمها مركزاً فى أوربا الغربية وأمريكا الشمالية خلال القرن التاسع عشر بصفة متزايدة وإن لم يكن على حد سواء . لقد دخل الذكور والإناث من المنتجين – فى

(*) تود المؤلفة التعبير عن شكرها لشيرى فاتر ومرجيت مريوذر لملاحظاتهما القيّمة على مسودات سابقة لهذا الفصل ، وعن امتنانها لستيف لويد لتفضله بتزويدها بصحف عالمية ، وشرائح ضوئية عسيرة المنال .

المدن كما فى الريف وفى مجتمعات تنوعت مواضعها من أقصى المغرب إلى إيران – فى قبضة قوى اقتصادية أوسع امتداداً بكثير لم يملكوا عليها ، إلا سيطرة قليلة . وكانت النتيجة النهائية لتلك الخطوات هى انطلاق تحولات أثرت بعمق فى التنظيم الاجتماعى بجميع مستوياته، من إعادة توزيع الثروة والسلطة وانبعاث طبقات جديدة وإحداث تبديلات أساسية فى التقسيم النوعى للعمل إلى ظهور أنواق استهلاكية جديدة [٣] وتصدق ملاحظة ليونارد هلفجوت – فى مؤلفه عن تاريخ السجاد الإيرانى (سنة ١٩٩٤)[٤] – عن كون "التغيرات فى الإنتاج والحركة واستخدام الأدوات، بدءاً من مكان العمل حتى السوق وانتهاءً بآخر مواقع الاستهلاك، تعكس التطور الاجتماعى والتاريخى للعالم الحديث"، وإذا أخذنا فى الاعتبار التنوع الشديد للشعوب والثقافات فى داخل الشرق الأوسط فإن تلك التغيرات، مع ذلك، قد أثرت فى بعض من الجماعات الثقافية والاجتماعية، وفى مناطق جغرافية بعينها، فى أوقات مختلفة وبطرق متنوعة .

ونجد أن الدول التى خضعت للحكم الأوروبى المباشر فى القرن التاسع عشر وبوجه خاص للاستعمار الاستيطانى ، هى التى كان منحاها، أشد ما يكون، صوب التأثر بعلاقات الإنتاج والتوزيع الجديدة على مستوى العالم. ولا يصدق هذا على أى مكان أكثر منه على شمال أفريقيا فى القرن التاسع عشر حيث بدأ كل من "الإمبريالية الأوروبية الجديدة" و"الزحف نحو أفريقيا" فى تاريخ مبكر لم يتعد سنة ١٨٣٠ . وفرنسا التى غزت الجزائر فى تلك السنة، جعلت منها قطعة أبديّة من الأراضى الفرنسية بالقارة الأفريقية بحلول سنة ١٨٤٨ ، وتونس المتاخمة ضمت إلى الإمبراطورية الفرنسية سنة ١٨٨١، ومراكش فى سنة ١٩٢٢ . على أن كثيراً من التحوّلات فى علاقات الإنتاج بالصورة التى ظهرت بها فى شمال أفريقيا المستعمر، يمكن اكتشافها فى أنحاء أخرى من الشرق الأوسط؛ وعلى سبيل المثال فبرغم أن مصر لم تتعرض لاحتلال عسكرى إلا من جانب بريطانيا سنة ١٨٨٢ ، فإن الاقتصاد المصرى المرتبط بالسوق العالمى من خلال آلية إنتاج القطن أساساً، بدأ يظهر دلائل على كونه اقتصاداً استعمارياً فى وقت مبكر لم يتعد سنة ١٨٥٠ [٥].

يستكشف هذا المقال ما كان للاستعمار من تأثير على النساء والعمل فى شمال أفريقيا، وبالأساس فى الجزائر وتونس منذ سنة ١٨٥٠ على وجه التقريب حتى عشية زوال الاستعمار فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وفى سياقنا هذا سيعرف العمل أساسًا كما سيفهم كمشروعات صناعية قوامها مصنوعات يدوية من عمل النساء سواء أكان مآلها الاستهلاك الأسرى وحده أم لكل من الاستخدام المنزلى والعرض للبيع فى الأسواق. وإنتاج المصنوعات اليدوية من عمل النساء من صناع الأهالى يمثل موقعًا محوريًا لاهتمام الباحثين بسبب الوضع الرئيسى الذى اكتسبته الأنسجة والآنية الفخارية ومواد أخرى فى كل من الاقتصاد الأسرى والعلاقات الاقتصادية " عبر المحلية"، وبالإضافة ينبغى النظر إلى الأسرة كمؤسسة وسيطة مركبة ربطت الإنتاج الفردى والجماعى والاستهلاك بالاقتصاد السياسى الأوسع نطاقًا الذى هو اقتصاد القرية أو المدينة أو الإقليم أو الدولة[٦]. وأخيراً فإن شمال أفريقيا كان حتى تاريخ متأخر من القرن العشرين ريفيًا بشكل ساحق، وتقطن القرى الغالبية العظمى من سكانه، وهم أفراد جماعات من البدو والرعاة. وقامت نساء الريف، سواء جليسات البيوت منهن أم الجائلات بإنتاج حشد من بضائع كالخيام وجميع أنواع الملبوسات وملاءات السرائر والحصر والسجاد والأكياس لتخزين الحبوب أو نقلها وأدوات الطهى وغير ذلك، وبدون تلك المنتجات وهى ثمار عمل المرأة لما أمكن للعشيرة أن تبقى على قيد الحياة، وقد تنوعت مصادر المواد الخام، كالصوف الذى من الأغنام والماعز والإبل، وأنواع العشب والصلصال وأخيراً فى الواحات سعف النخيل من أشجار نخيل البلح [٧] .

إلا أنه ينبغى ألا يغيب عن بالنا أن نساء شمال أفريقيا قد لعبن دائمًا أدواراً ذات دلالة فى قطاعات الخدمات فى اقتصادات المنطقة، كمكلفات بمهام دينية أو مداويات أو "خاطبات" (سماسرة زيجات) أو "دايات" (قوابل) أو غسالات أو طاهيات أو بائعات هوى أو خادمات أو موسيقيات أو مطربات بالإضافة إلى كدّهن الشاق طويلاً فى الزراعة والرعى ومهام التجارة[٨]. وفى بعض الأماكن اشتغلت الإناث بصنع مواد مرتبطة بالإنتاج الحربى والأمن الجماعى ، وكمثال كان بارود المدافع فى القرن التاسع عشر من صنع قرويات من قبيلة خرومير فى منطقة الحدود الجزائرية التونسية،

مما أنتج، وفقًا لأحد المراقبين الأوروبيين "بارود مدافع من نوعية جيدة"[٩] . وختامًا كان لكثير من الصنائع، وأنشطة قطاع الخدمات التى تقوم بها النساء سواء فى الشرق الأوسط أم فى شمال أفريقيا، ارتباط حميم بحياة الجماعة الثقافية ورموزها .

وبالرغم مما لمهام النساء من أهمية حاسمة إنتاجًا وإعادة إنتاج وفى الصميم لطبيعة الاقتصاد السياسى ، فإن تلك المهام قد عانت طويلاً، ومازالت تعانى من عامل الخفاء Invisibility factor . لقد كان إنتاج الأنثى ضحية المبالغة فى عدم التبيان لأسباب ثقافية اجتماعية ، هذا إذا لوحظ أصلاً![١٠] وعلى سبيل المثال فإن الاستقصاءات التفصيلية لإنتاج المصنوعات اليدوية، والمنسوجات بوجه خاص، تدقق إلى أبعد مدى فى الأصناف المنتجة، إلا أنها كثيراً ما تقصّر عن ذكر من ينتجها، أو بالأحرى من ينتجنها لأن الغالبية فى ذلك كانت للنساء [١١]، والذى حدث بالفعل هو أن اللغة الاصطلاحية المطلوب توفرها لتناول موضوع "النساء كعاملات" لم تكن قد تبلورت بعد أو كانت مضللة[١٢]. وهذا ناجم عن أن عمل النساء، من مصنوعات يدوية أو أنشطة صناعية، قد غطت عليه أنشطة قطاع الخدمات، خاصة وأن ذلك العمل تم دائمًا فى محيط منزلى أو مضافًا إلى مهام العمل العائلية اليومية. ثم إن التعريفات التقليدية للإنتاج تربطه بلا فكاك بشىء اسمه "المجال العام"، وهو مكان عمل، وحيّز، معرف ثقافيًا على ضوء تجربة أوروبا الصناعية [١٣].

ومما ضاعف من مشكلة الخفاء (عدم ظهور أنشطة النساء) أن النساء حرمن بانتظام من مقام "الصناع" فى كثير من دراسات الاستعمار التى اضطلع بالغالبية منها رجال أوروبيون[١٤]. وذلك رغم أن النساء، كما سنرى لاحقًا، لم ينلن فى الجزائر وتونس قبل الاستعمار وخلاله، الاعتراف بهن كصناع فحسب ، بل أيضًا كمساعدات حرفيات مؤهلات تقاضين الأجر عن ذلك، هذا بالإضافة إلى أن إيقاعات العمل اليومى فى صميمها، سواء أكان ذلك العمل فى النسج أو فى صنع الآنية الخزفية، كثيراً ما حكمتها عوامل موسمية كانت هى بدورها مقررة ثقافيًا، ومن المفارقة أن السبب فى الإقلال من قيمة عمل النساء أو تهميشه يرجع إلى كون الحرفيات قد

مارسن صنائعهن فى نفس الوقت مع كم من الأنشطة الأخرى، الاقتصادية أو ذات القيمة الرمزية أو غيرها[١٥]. وبالطبع فإن عمل النساء لا يمكن فصله عن أنشطة الرجال الإنتاجية والتبادلية، وقد جاهدت اقتصادات الأسر لبلوغ خليط متوازن من الإنتاج والاستهلاك الذكرى - الأنثوى. وفى أنحاء كثيرة من الشرق الأوسط، فى القرن التاسع عشر، عانى الذكور، صناعًا وأفرادًا فى قطاع أعمال الحرف اليدوية، تأثير منافسة السلع أوروبية الصنع والمنتجة فى المصانع الذى كان له أشد الضرر، وذلك قبل أن تعانى النساء المناظرات لهم منه[١٦]. وما كان ممكنًا ألا يمس ما لقيه أولئك الرجال، الذين اضطروا إلى الهجرة أو البحث عن أنواع أخرى من العمل فى مواجهة تقلّبات أسواق عمل سريعة التحرك بالنساء ، هن الأخريات، وفى أحيان ما أتاحت تلك التحركات للنساء آفاق فرص للتكسب جديدة، وفى أخرى تأثر عملهن بدوره تأثرًا سلبيًا[١٧] .

وموضوع هذا المقال هو الكيفية التى بها جرت تحولات فى إنتاج النساء من المصنوعات اليدوية بفعل مجابهة شمال أفريقيا لقوتين توأمين هما الاستعمار الأوروبى والدخول فى السوق العالمى إلى جانب عمليات أخرى متصلة بهما كالسياحة والهجرة والجديد من الأذواق والأفضليات .

جعْل الجزائر فرنسية فى مائة عام (١٨٣٠ - ١٩٣٠)

فى سنة ١٨٣٠ أصبحت الجزائر أول دولة عربية تخضع للحكم الاستعمارى الأوروبى[١٨] ، أما إخماد الفتن بأسلوب عسكرى متوحش، وما واكبه من عمليات تفكيك فى الاقتصادات المحلية، وفرار أبناء الشعب المسلمين على نطاق واسع، وهجرة المستوطنين الأوروبيين، فقد دمر أو قوض قطاع الصنائع اليدوية التقليدية وكذلك دعامته الأساسية: الزراعة. هذا بالإضافة إلى أن الاضمحلال التدريجى للاقتصاد الرعوى - البدوى ، وكان هو الذى يمدّ بالخامات اللازمة للصنائع اليدوية وللإنتاج ، قد جر الخراب على منتجى القرية والمدينة بحلول أواخر القرن التاسع عشر[١٩] . إلا أن

طبيعة التخريب ومداه قد تنوعا باختلاف المكان والزمان؛ وبصفة عامة كانت المجتمعات والمناطق الأقل اتصالاً مباشراً بالمشروع الاستعمارى - وهى الصحراء وجبال "منطقة القبائل" و"الأوراس" - هى التى استطاع صناعها - ذكوراً وإناثاً - الحفاظ على صنعتهم والتقاليد المرتبطة بها(٢٠) .

إلا أنه بنهاية القرن تأثر المنتجون المقيمون العاملون فى مناطق نائية عن محاور الاستعمار الفرنسى الاستيطانى الرئيسية تأثراً متزايداً بالجديد من الأنواق والمواد الخام والتقنيات. ثم إن التغيرات الحاسمة فيما هو تقليدى فى السوق من هياكل وشبكات وصلات الصناع بالعملاء، وكذلك فى أنماط الاستهلاك فى المجتمع الجزائرى المسلم من صفوفه الوسطى إلى العليا، حرمت كثيراً من الصناع من منافذ لهم وعملاء(٢١) . وأضيفت إلى كل ذلك قلاقل الهبات والحروب؛ وعلى سبيل المثال فإن الحرب العالمية الأولى، إذ عبئت الرجال من شمال أفريقيا تعبئة جماعية ليخدموا تحت راية فرنسا، سددت عن غير عمد ضربة قاضية إلى الإنتاج المحلى من الملبوسات، فقد اكتسب جنود شمال أفريقيا، وقد اضطروا إلى ارتداء البِّزة العسكرية الأوروبية، أذواقًا جديدة فى الأزياء، وانخفض انخفاضاً بالغًا، بعد سنة ١٩١٨، الطلب على نمط الكساء الذى كان يلبسه ذكور شمال أفريقيا وينتجه نساجوها وخياطوها(٢٢).

ومن ثم فبحلول الحرب العالمية الأولى - إن لم يكن قبل ذلك - كان إدخال الرأسمالية والاستيلاء على الأراضى من القبائل، بل والمضاربة فى العقارات فى المناطق الحضرية ، قد أدى إلى إفقار السكان من الأهالى ، وهم بدورهم إما خربوا إنتاج المصنوعات اليدوية فى شمال أفريقيا أو عرضوه لتهديد خطير؛ ولم يتم استقصاء منهجى ، لطبيعة تلك التغيرات ومداها، من جانب الحكومات الاستعمارية العازمة على صياغة سياسات جديدة لمعاونة الصناع والنقابات إلا فى فترة ما بين الحربين ، وعندئذ كان الأوان قد فات أو كاد، فقطاع الصنائع اليدوية فى الجزائر كان قد أوشك على الموت، بينما ألمت به فى مراكش وتونس أزمة حادة (٢٣)، ولم يكن من قبيل المصادفة أن قطاع الصنائع اليدوية التقليدى فى مراكش، وهى آخر أمم شمال

أفريقيا التى احتلتها فرنسا، دام طويلاً بعد أن عانى مثيله فى الجزائر من مرض عضال يكاد لا يرجى منه شفاء ، ومما يدعو للسخرية أن كثيراً من المصادر التاريخية عن الصناع والمنتجين التقليديين فى تلك الفترة من وضع موظفين استعماريين كانوا دون علمهم هم القائمين على إماتة نفس تلك الأنشطة التى سعوا إلى إنقاذها أو إحيائها(٢٤) .

وقد سجل احتفال سنة ١٩٣٠ الباذخ – بمناسبة بلوغ عمر السيادة الفرنسية على الجزائر قرنًا – نقطة تحول فى إدراك المستعمرين للحالة الفاجعة التى بلغتها الفنون والصنائع المغربية القديمة قدم الزمن، فقد نظمت عدة بعثات لضخ الدماء فى ذلك القطاع من الاقتصاد وأيضًا فى تراث "الأهالى" الثقافى ، والذى كان "الوطن الأم"، على أى حال، قد أدعاه لنفسه منذ أمد بعيد (٢٥). وكان المجهود الاستعمارى المدبر مشروعًا سياسيًا بما لا يقبل الشك، وإن تنكر على هيئة مشروع آخر هو أدعى للاحترام: مشروع "الحفاظ الثقافى"، ورأى بعض التبريرين الاستعماريين أن الحاجة إلى خلق ذاكرة تاريخية يهيم بها الأوروبيون الذين يسمّون الجزائر الفرنسية "الوطن" تدعو إلى عدم التنازل عن الفنون التقليدية لصالح التحديث المبتذل (٢٦).

وكان تحديد ما يمثل بالضبط "الأصيل" و"التقليدى" فى الإنتاج الفنى الأهلى إشكالاً رئيسيًا، وبعد مزيد من التدقيق لاحظ بعض الأخصائيين الاستعماريين أن المطرزات "التقليدية" – التى تصنعها نساء جزائريات من الحضر – متأثرة بألوان وقوالب وأصباغ أوروبية المصدر. إلا أن ما أقلق معظم الموظفين – أكثر من ذلك – هو التزايد السكانى المزعج فى أبناء شمال أفريقيا ومثله هبّات المعارضة الوطنية التى نظمت فى المدن، حيث كانت نسبة البطالة بين الذكور فى قطاعات المنتجات التقليدية بالغة الارتفاع، وقد يتدارك إحياء القطاع الصنائعى وأفراده الكوارث الاقتصادية ومن ثم ..... السياسية؟! (٢٧). وفى بعض الأحوال وجهت استقصاءات لمستعمرين – لحالة صناعة السجاد الأهلية – لومها إلى نساء شمال أفريقيا. ووفقًا لجان بلوتيير فإن القيمة الفعلية للسجاجيد المصنوعة بأيدى الأهالى قد انخفضت لأن إنتاج السجاد "ترك لنساء جهلة لا ذوق لهن، ولاستيحائهن الأخرق، فمنيت تلك الصناعة – من وجهة

النظر الفنية - بتأخر تام مع بداية القرن التاسع عشر، إلا أن من السهل إحياء صناعة السجاد الجزائرية بإمدادها بدماء جديدة"[٢٨]. والدراسات الأخرى لم تذكر - إلا في النادر - النساء كمنتجات لسلع متعددة لكل من الاستخدام المنزلي والاستهلاك وأيضًا للتوزيع في الأسواق[٢٩].

وقد عُدَّ عنصران رئيسيان ذوى قيمة محورية لكي يتم تقييم العمل والإنتاج ومن ثم الاعتراف بهما؛ فأولاً وجب أن يبلغ ذلك العمل درجة معينة من "المؤسساتية": أن يمارس في محيط غير منزلي ، توفره النقابات أو جمعيات الصناع، وثانيًا وجب أن يكون النشاط الإنتاجي بكامل الوقت وأن يكون له مقابل على شكل مبالغ نقدية. وهذا التحديد المستوحى من مفهوم نوعي بصلابة لما يشكّل التحويل إلى الاحتراف جلب على المنتجات (الإناث) إما تعتيمًا أو إقلالاً من أهمية عملهن[٣٠].

وختامًا فإن الكتاب الاستعماريين الذين اضطلعوا باستقصاءات علمية لقطاع المصنوعات اليدوية الأهلي برّءوا في كثير من الأحيان فرنسا من دور في تدهور ذلك القطاع بزعمهم أن الإنتاج الفني في الجزائر كان بالفعل "في تأخر شديد" سالف على سنة ١٨٣٠ [٣١]. ووفقًا لهذه النظرة تكون واحدة من المزايا العديدة التي يدان بها الحكم الفرنسي هي الإحياء الثقافي للإنتاج الحرفي الأهلي بعد قرون من الإهمال في ظروف سياسية كيّفها سوء الحكم العربي - التركي. وفي سنة ١٩٣٠ كتب جان بلوتيير بابتهاج المنتصرين "إن نهضة السجاد الجزائري هي الآن حقيقة مؤكدة"! [٣٢].

- النساء الجزائريات وإنتاج المصنوعات اليدوية: إحياء أم إعادة ابتكار؟

لدى أوروبيي نهاية القرن (بكل ما لهذا التعبير من مدلولات) المقيمين في المستعمرات أو في أوروبا، مثلت نساء الحضارة الشرقية، كما مثّلت مصنوعات تلك الحضارة اليدوية، أو منتجاتها الحرفية، وبخاصة السجاد، اثنين من أكثر معالمها الثقافية وضوحًا. ومع الانتقال من القرن التاسع عشر إلى العشرين تزايد عرض كل من الاثنين على الغربيين، من مستهلكين ومشاهدين، كما تزايد جعله متاحًا لهم، وفي

الجزائر المستعمرة ازدحمت استوديوهات المصورين الفوتوغرافيين ببضائع تجارتهم "البصرية"؛ فظهرت صور فوتوغرافية، فى قالب بطاقات بريدية فاضحة، تظهر بائعات هوى جزائريات فى أوضاع مغرية، فأصبحت المرأة العربية المسلمة على مرمى البصر من رجال أوروبا [٣٣]. وكانت نساء الشرق وسجاجيده من أكثر المعروضات اجتذابًا عندما نظم ذلك الحدث الناطق بسمات أوروبا أواخر القرن التاسع عشر، وبشكل بالغ الغرابة، وهو المعرض الدولى الشهير الذى نظم فى فرنسا بعنوان "L'exposition universelle"[٣٤] . بل لقد أعيد، فى باريس، بناء المعالم الداخلية لدار عربية فى شمال أفريقيا وتلك التى لبيت، فى أحدى قرى البربر، أكثر تواضعًا، كى يشاهدها زوار المعرض. وعلى ضخامة المجهود الذى بذل لمحاكاة لصيقة لأحدى ورش الحرفيين التونسيين فى ذلك المعرض (سنة ١٩٠٠ بباريس) فقد افتقد بشدة العنصر الوحيد الذى غاب: العاملات بالمصنوعات اليدوية[٣٥]!

مارجريت بل : إنقاذ المرأة الجزائرية الصانعة

من بين أوائل الكتّاب الاستعماريين الذين أطلقوا جرس الإنذار بشأن العاملات بالمصنوعات اليدوية خلال فترة ما بين الحربين كانت مارجريت بل، التى تفرّدت عن سائر الموظفين الفرنسيين بميزتين: الأولى أنها امرأة وحيّز الأنثى المنزلى – وغيره من أماكنها غير المفتوحة بطبيعتها أمام نظرائها من الجنس الخشن – متاح لها، والثانية أنها شغلت منصب مفتشة التعليم الفنى والمهنى فى مدارس البنات الأهلية، والتى كانت أساسًا مؤسسات غير أكاديمية. وقد استدعى الإداريون الفرنسيون – استجابة للقلق المتزايد من تدهور المصنوعات اليدوية الجزائرية كمًا وكيفًا، وأيضًا لضغوط الإصلاحيون الفرنسيين من أجل تعليم الإناث – فتيات ونساء جزائريات للالتحاق بالمدارس المهنية الفرنسية (أو العمالية كما اختاروا أن يسموها بالفرنسية)، وسعت تلك المدارس التى وفرت أيضًا مناهج دراسية أساسية فى التدبير المنزلى إلى تعليم الإناث أو إعادة تدريبهن على "فنون الأهالى الثانوية" وبوجه خاص التطريز

والنسيج[٣٦]. وكذلك سعت مدارس كثيرة منها إلى تسويق المنتجات متى أنجزت، وجرت العادة على نيل العاملة أو الأخرى نسبة مئوية من الأرباح لقاء ما أنجزته .

وفى سنة ١٩٣٩ نشرت مارجريت بل دراسة مهمة مبنية على تجربتها الطويلة مع الصانعات فى المدن والريف [٣٧]. وقيمة هذه الدراسة بوجه خاص هى فى الأدلة المرئية التى توفرها عن العقود الأولى من القرن العشرين، بما أنها تتضمن صوراً لنساء يعملن معًا فى ورشة "استعمارية" للتطريز وإنتاج السجاد فى "أوران"، وأيضًا رسومًا لخزافات من "قبلية" وهن يشتغلن فى قراهنّ [٣٨] . وكان من أهداف مارجريت بل الرئيسية تفنيد اتهامات السلطة الاستعمارية الذكورية لنساء الجزائر إما بمسئوليتهن عن المستوى المتدهور للفنون والصنائع اليدوية أو بكونهن أعضاء فى المجتمع غير منتجين[٣٩].

وبخلاف كثير من المؤلفين الآخرين اعترفت مارجريت بل جليًا بالعوامل التى جرت الخراب على الصنائع اليدوية كقطاع إنتاجى فى الجزائر، مثل السياحة وقوى السوق العالمى واتفاقات التجارة مع مراكش المتاخمة التى عدتها فى مقدمة تلك العوامل. وقالت مارجريت بل إن التجار، من كلا الاثنين الأهالى والأوروبيين، استوردوا مصنوعات يدوية من مراكش أو الشرق رغم أن منتجات مشابهة كانت متوفرة محليًا. وفضلاً عن كل شيء أغرقت المنتجات المراكشية الأسواق الجزائرية لأن ختم المنشأ الرسمى لم يكن مشترطًا، إلا فيما يخص السجاد، وحتى نحو سنة ١٩٣٩ استطاع بعض المنتجين الجزائريين، ذكوراً وإناثًا، النجاة من الموت جوعًا[٤٠]. بالرغم من أن البضائع المستوردة كانت لها نوعية "تنافسية".

ثم جاءت الأزمة الاقتصادية العالمية، التى أثرت فى الجزائر بشدة بدءًا من سنة ١٩٣١، وبحلول سنة ١٩٣٦ أو ١٩٣٧ كانت صناعة تلمسان الحرفية العريقة قد دمُرت فعليًا. وبالإضافة إلى ذلك أدى الإقبال السياحى الأوروبى على الجزائر، وما واكبه من طلب على التذكارات "الأهلية" الزهيدة، إلى خفض نوعية المنتجات الحرفية فى البلاد لأن المنتجين اضطروا إلى "التخديم" على التجارة السياحية افتقاراً إلى منافذ بديلة. وبالإضافة إلى ذلك كان كل من المدينة والريف فى الجزائر منذ الحرب العالمية الأولى

قد تعرض لغزو تجارى ثان قامت به المصنوعات الزهيدة، والرديئة مع ذلك، القادمة ليس فحسب من أوروبا بل أيضًا من اليابان، وتلك نافست المنتجات المحلية الأغلى سعرًا، والأرقى مع ذلك![٤١] وكانت واحدة من القنوات الأساسية للاختراق والمنافسة الأجنبيين هى السكة الحديد، التى مدت أطرافها الحديدية الطويلة بطول الجزائر وعرضها بين سنتى ١٨٨٠ ١٩١٤، فاتحة بذلك الطريق إلى مناطق غلبت عليها العزلة قبلها[٤٢].

ولم يستطع الحرفيون التقليديون فى الجزائر التصدى للمنافسة القادمة من الخارج إلا باستخدام خامات متدنية النوعية، وكمثال فلمدة طويلة ظل الحرفيون (الذكور) فى شمال تلمسان ينسجون قبعات من القش؛ ولتزيين القبعات كانت تستخدم "الفوّة"، وهى صبغة طبيعية باللون الأحمر تستخرج من نبات زراعى صيفى وتستخدم منذ زمن الرومان على الأقل؛ ومع ذلك، ففى سبيل منافسة القبعات الأرخص صنعًا، اضطر النساجون إلى استخدام أصباغ أدنى، وإن كانت أقل تكلفة، تنتج ألوانًا صارخة. وأثرت نفس تلك الخطوات التقنية، بالسلب، فى الحرفيات (الإناث) فى كثير من مجالات الإنتاج على نحو مماثل .[٤٣] وبما أن الاقتصاد الجزائرى أصبح مرتبطًا بالاقتصاد الفرنسى دون غيره، ثم تم وصله بالسوق العالمى ، فإن قوالب التجارة والتبادل داخل أقاليم الجزائر وبين البعض منها والبعض قد قوّضت، وكانت تلك مشكلة ثانية .

كانت التخصّصات الدقيقة فى المواد الاستهلاكية المصنوعة باليد – كالسجاجيد، ذات القوالب المتفردة، والحصر والآنية والدنتلا – قد وجدت منذ ما قبل قرون وتطوّرت على أيدى الحرفيين من كلا الجنسين، وفى الوقت الذى شهد كتابات مارجريت بل لم يكن قد ظلّ ساريًا من تلك التخصّصات إلا بقيّة ضئيلة. وفى الحقيقة إن وجود تلك التنويعات، ما بين الأقاليم بعضها والبعض، فى المنسوجات والأنواع الأخرى من المنتجات، هو الذى كان بمثابة الحبل السرى الجامع بين أنحاء الجزائر والمغرب حتى القرن التاسع عشر؛ وكمثال ارتبطت أنواع معينة من أشغال الصوف إما بالريف أو بمدن الداخل مثل "تلمسان" و"ماسكارا" و"القلعة" كما بمنطقة "مزاب"، وعرف عن

نساء البربر من قبائل أو قرى بعينها أنهن من أبرع الخزّافات، وأعمالهن تخاطفتها الأسواق وسعى إليها الزبائن متلهفين (٤٤).

وتمثل دراسة مارجريت بل سجلاً تاريخياً قيّما يقوم في آن معًا بحصر ما تبقى من تنظيم الصناعة اليدوية النسائية ومن نتاجها وبرصد ما تعرض له ذلك القطاع من انتهاكات الاقتصاد الاستعماري ، وهي تقسم دراستها للنساء إلى شعبتين متقابلتين أحداهما الريفية والأخرى الحضرية (أو بلغتها هي فنون الريف وفنون المدينة)، وهي تذهب إلى أن هذا التقسيم "ينطبق بوجه خاص على الإنتاج الأنثوى بما أن كلاً من نساء الريف ونساء المدن له عالمه وأسلوبه في الحياة: إنهما حضارتان تقريبًا متعارضتان." (٤٥) وفي رأى مارجريت بل أن نساء الحضر من المراتب العليا لمجتمع الأهالي الجزائري هن اللائي كنّ الأشد تأثرًا بالأذواق المتغيرة والطرز القادمة من خارج البلاد: "لقد كان هؤلاء النساء متلهفات على شراء أشياء جديدة سواء جاءت من أوروبا أم من الشرق" (٤٦). ومع وجود شيء من الحقيقة في هذا الرأى، خاصة وأن الوجود الأوروبي الاستعماري كان متركزًا بشدة في المدن التي بطول الساحل، فإنه بحاجة إلى تعديل؛ فبحلول فترة ما بين الحربين كانت أذواق المناطق الحضرية وميولها قد بلغت في اختراقها حتى أكثر القرى والقبائل تنائيًا. وفضلاً عن ذلك فإن النزوع إلى الهجرة، داخل الجزائر المستعمرة، من الريف إلى الحضر كان وقتذاك قد ازداد بالفعل قوة، جالبًا أناس الريف إلى "مدن الصفائح" (بالتعبير القديم أو الأحياء العشوائية بالتعبير الأحدث) المحيطة بالمدن الكبرى، وخاصة العاصمة (٤٧). والتقسيم الأقرب للدقة هو ذلك الذى يسترشد بالتحليل الطبقى أو التراتب الاجتماعى إلى جانب التفرقة بين الحضرى والريفى ، مع الأخذ فى الاعتبار أن القرية والمدينة كثيرًا ما تداخل أحدهما في الآخر .

إنتاج المصنوعات اليدوية الأنثوية في المناطق الحضرية:

من جيل إلى آخر غلب على إنتاج نساء المدينة في الجزائر صنع مواد فاخرة باستخدام خامات عالية التكلفة مثل الكتان والحرير مع معادن نفيسة مغزولة في خيوط، تلك الخامات المتوفرة في المناطق الحضرية بشكل أقرب إلى المتناول. وبالإضافة

إلى ذلك تشكلت بالمدن الملامح الأولى لبورجوازية محلية قادرة على شراء، أو على اقتناء، أدوات الرفاهية لاستخدامات الأسرة، وذلك رغم أن صفوف النخبة كانت قد تضاءلت بفعل الاستعمار. وفضلاً عن ذلك وجد نوع من الجغرافيا الثقافية للإنتاج الأنثوى الحضرى من المصنوعات اليدوية؛ فالمدن المطلة على البحر المتوسط، أو المتمتعة بصلات وثيقة به، أظهرت تشابهات بين ما قامت به الواحدة منها والأخرى من أنماط الإنتاج. ففى تلك المنطقة عملت الإناث الجزائريات أساساً فى التطريز والدنتلا، وكانت أدوات مهنتهن هى إبرهن، وإن تخصصت مدن مختلفة فى تصنيع بسلع مختلفة. وكان هذا النوع من الإنتاج الحرفى الأنثوى أكثر انتشاراً فى المدن الواقعة فى منطقة ما بين الجزائر وتونس عنه فى غرب الجزائر(٤٨).

وعلى سبيل المثال ذاع صيت نساء قسنطينة كمنتجات "للصفاحة" (نسيج تجلّله خيوط من صفيح المعادن) المطرزة حيث استخدمن خيوط الذهب أو الفضة مشغولة على قماش من حرير ناعم، وفضلاً عن ذلك احتفظت قسنطينة، بأكثر مما فعل فى أى موضع آخر، بتقليد التطريز المشغول بكم وفير من خيوط الذهب والفضة والحرير، وليس من العسير تبيّن أسباب ذلك: إن تلك المدينة الداخلية لم يمسسها بنفس القدر التأثير المأسوى للوجود الاستعمارى الفرنسى واستبقت علاقاتها التاريخية الوثيقة بتونس والعالم العربى فى المشرق، تلك الأنحاء التى استمرت فى إنتاج الخامات المطلوبة لتلك الصنعة. وقد تشابهت المطرزات التى اشتغلتها نساء الساحل الشرقى فى الجزائر (من جيجلى إلى بونه)، فى الرسوم والخامات المستخدمة، بتلك التى أنتجتها النساء فى المشرق - فى سوريا وبلاد البلقان- وكذلك بالمطرزات المراكشية فى "ساليه"، وعلى العكس فإن مدن منطقة "مزاب"، الشاردة فى الصحراء الوسطى الجزائرية، أخذت أيضاً فى تشكيل ملامح تقاليدها الفنية النسائية الخاصة بها من خلال أنماط تطريز متفردة وألوان لا توجد عادة فى مكان آخر. (٤٩) ومن المشكوك فيه أن نساء البرجوازية فى الحضر قمن بتسويق قطعهن متى أنجزت (ما لم تكن الأسرة قد مرت بظروف شاقة بصفة خاصة) بما أن تلك القطع كان مراداً بها الاستخدام المنزلى وحده وكان لها دور المؤشر إلى "قدر" (بتسكين الدال) الفتاة أو المرأة لدى العشيرة أو أمام أى متقدم إليها يكون فى الاحتمال .

ويطرح وجود فروق إقليمية، فى تقنيات التطريز والمنتجات فى شكلها النهائى ، تزيد من ثراء تنوعها، سؤالاً أساسيًا: كيف حوفظ على تلك التقاليد من جيل إلى جيل؟ كانت الصفاحة وأنواع أخرى من المطرزات الفاخرة تعلم، فى بداية القرن التاسع عشر، لفتيات الطبقات البرجوازية على أيدى "معلمات" (مدرسات للتطريز) أو نساء، تفوقن على نحو خاص فى مهارات أشغال الإبرة، كن فى أغلب الأحوال من المراتب الاجتماعية العليا أو يتمتعن فى الجوار بسمعة محترمة كسيدات مهذبات. وتلك الصفة الأخيرة كانت مهمة بوجه خاص، لأن هؤلاء المعلمات قد أهلن الصبايا اللاتى تتلمذن عليهمن للعلم أيضًا بكمٍّ متنوع من الفنون المنزلية، ومن ثم لم تكن حصة التطريز "مجرد درس فى التطريز" بل تدريبًا تربويًا، على المشاع، يغرس فى الأذهان قيمًا اجتماعية وتعليمية أشمل (٥٠).

ولم تكن تلك القطع المطرزة لتستخدم فقط من أجل أن تتأمل على الملأ بل مثّلت أيضًا مصادر لإكساب الهوية الاجتماعية (لكل من التلميذة وأستاذتها) هيبة ومقامًا رفيعًا. وكثيرًا ما كانت المواد المصنوعة – وقد بلغ شكلها النهائى أقصى ما يمكن من الإتقان الفنى ، خاصة إذا كانت مقدرة لجهاز عروس – تعرض خلال حفلات الزفاف، فتشاهد الأسرة والضيوف والزوار القطع المطرزة الدالة على تميز التعليم الذى أمدت به "المعلمة" تلميذاتها، وبالإضافة إلى ذلك فمتى حازت المساعدة الحرفية (أو "صبى الحرفى" من الإناث إذا جاز التعبير) الكمال فى اشتغالها بالإبرة وفى صنعتها، وهو إنجاز تطلب دائمًا وقتًا طويلاً تنفقه فى التدريب وفى إتقان فنها، اكتسبت هوية جديدة واعترافًا بالتميز؛ فتطرّز على قطعتها اسمها وتاريخ اكتمال عملها فيها. وفى "بونه" وأماكن أخرى وضعت الفتاة اسمها بكل من اللغتين الفرنسية والعربية فى أعلى الركن الأيسر من المنتج (بل سنة ١٩٣٩)(٥١)، وفى بعض الأماكن كان من حق المعلمة أن تبيع فى السوق بعضًا من قطع من صنع إحدى تلميذاتها أو أخرى، إذ مثّل عائد الواحد من تلك البيوع جانبًا مما يدين لها به أبوا تلك التلميذة من أجر(٥٢).

ومن ثم فإن كون العمل فى التطريز قد مُورس، فى داخل حدود الأسرة أو الحيز المنزلى ، بإشراف سيدة مهذبة تقوم بالتعليم، فإن ذلك لا يعنى بالضرورة أن مثل ذلك

العمل افتقد الصبغة "المؤسساتية" أو أيًا من مستويى التقنية الموافق للمعايير والنوعية المميزة، بل كانت لتلك العوامل مفعولاتها وفقًا لمختلف المعايير الثقافية والاجتماعية؛ وفى حين يبدو التطريز وكأنه صناعة انفردت بها النساء فإن نفس الشيء لا يصدق على إنتاج الدنتلا فى الجزائر، حيث تجلت على أقصاها التفرقة النوعية فى تقنيات العمل؛ لقد صنع بعض حرفيين (من الذكور) الدنتلا، ولكنهم قاموا بذلك بطريقة فصلت بوضوح بين كل من عالمى الذكر والأنثى، فبينما اشتغلت صانعة الدنتلا بإبرتها بدءًا من طرف القطعة التى بين يديها ونحو الداخل، فى اتجاه جسمها، فإن نظيرها من الجنس الخشن استعمل إبرته من داخل القطعة نحو الخارج، بعيدًا عن الجسم (٥٢).

بين المدينة والريف

كان الصوف من بين الأنسجة الطبيعية الأكثر استخدامًا فى شمال أفريقيا من جانب كافة الطبقات، ونجد أن صناعة الصّوف ومنتجاته - على عكس إنتاج كل من الدنتلا ومصنوعات التطريز اليدوية الفاخرة الذى اتخذ له مركزًا فى الحضر - يغلب عليها الارتباط بالريف وأنها كثيرًا ما اتّخذت نظام الصناعة الريفية المتفرقة، كما أن كثيرًا من المدن الجزائرية، التى تمتع ساكنوها بصلات وثيقة بالقرى القريبة والجماعات الرعوية البدوية، قد ذاع صيتها كمراكز للغزل والنسج، وفى وقت الغزو الفرنسى كانت مدينة واحدة فقط، هى "القلعة" (الواقعة بين "بليزان" و"ماسكارا")، مرتبطة على نطاق واسع بإنتاج السجاد المعقود. وقد مثل ذلك السجاد واحدًا من أهم مواد التعامل فى التجارة مع مدن وسط الجزائر وغربه، كما أسهم بشدة فى الاقتصاد الريفى. وشيئًا فشيئًا دمر الاستيراد من أوروبا صناعة "القلعة" لذلك الطراز المبتكر من السجاد الذى تميز بعناصر زخرفية رائعة مبتكرة، إذ مثل لون داكن خلفية لرسوم صفراء وزرقاء وخضراء واستخدمت فيه تقنيات إنتاج خاصة، وقد أدى استخدام الأصباغ الصناعية، كما أدت نوعية الطلب التى يفرضها النشاط السياحى ، إلى اختفاء ذلك الطراز من السجاد، الذى يتطلب عملاً مكثفًا ، من الورش الأسرية والأسواق تمامًا بمجيء الأيام الأولى من القرن العشرين، كما أدى التدخل

الاستعمارى إلى تأسيس مصانع للسجاد تابعة للدولة، وعينت تلك المصانع نساء جزائريات كعاملات أجيرات بمرتبات غاية فى الضآلة ، وقد عملت بعض نساء مدينة "القلعة" فى ورش تلك المصانع(٥٤) إلا أن إنتاجهن ، بحلول فترة ما بين الحربين، لم يتعد، فى رأى مارجريت بل، "أشياء زاعقة من قبيل سقط المتاع الذى يشتريه أوروبيون يروقهم لأنهم لا ينفقون شيئًا"(٥٥).

وفى تلمسان، وهى مدينة ربطتها بوجه خاص صلات متينة بمحيطها الزراعى ، تتبدى، كأوضح ما يكون، الطبيعة الراقية لإنتاج الصوف، لقد جرت التقاليد، فى صفوف المجتمع التى يصنف أفرادها فى فئة "البرجوازية الصغيرة"، على النظر إلى الصوف كمهنة مشرّفة، وعملت نساء المدينة بغسل الصوف اللازم للنساجات (الإناث) من أجل إنتاج الأحرمة وأغطية الأثاث وحلجه وغزله، وحتى وقت متأخر، هو ثلاثينيات القرن العشرين، ظلت تلمسان تضم مائة وعشرين ورشة منزلية على الأقل، خصصت لنسج الأشياء الصوفية لاستخدام الأسر، وقد قدرت كمية الصوف، الذى غزلته نساء تلمسان خلال تلك الشهور الثلاثة من السنة التى تمثل موسمها الذى تقام فيه غالبية حفلات الزفاف وبالتالى يتعاظم طلب أفراد المجتمع على ملاءات السرائر وسائر أدوات الجهاز، بما زنته نحو طن يوميًا، هنا تغدو واضحة الطبيعة الموسمية للإنتاج شبه التقليدى الذى تقوم به النساء لحساب الأسر أو الزبائن. وتحت الحكم الفرنسى أدخل إلى تلمسان أيضًا الإنتاج واسع النطاق للسجاد بغرض التصدير، والعاملات (من الإناث)، وأغلبهن من نساء من القرى أو منتميات أصلاً إلى الأنشطة الرعوية دفعهن إلى المدينة ما حل بالريف من فقر، كن يعددن صوفًا مغزولاً للاستخدام فى ورش السجاد، والتى ألحقت بخدمتها فى الأساس فتيات، أو نساء لم يتزوجن، قليلات المهارة يتقاضين أجوراً لا تكاد تكفى للعيش (٥٦).

وبحلول الحرب العالمية الأولى كانت التحركات السكانية، من الريف إلى الحضر، قد أتت بالقرية إلى المدينة، وفى مدن "ماسكارا" و"سعيدة" و"الجزائر" استأنفت نساء القرى، اللاتى هاجرن بسبب تدهور أوضاع الريف، إنتاج العباءات وغيرها من الملبوسات الصوفية، وكثيراً ما كانت نوعية منتجاتهن متواضعة بتأثير استخدام

خامات زهيدة هى بالتالى أدنى مستوى، وأيضًا بسبب افتقار النساء أنفسهن إلى التدريب، ولم يكن نفس الوضع هو السائد على الدوام فى مدينة "ماسكارا" الواقعة فى الغرب؛ ففى منتصف القرن التاسع عشر تمتعت "ماسكارا" بصيت ذائع كمركز إنتاج لأصناف الكساء الصوفى ذات النوعية العالية. وفى سنة ١٨٥٨ لاحظ رحالة أوروبى جاب المنطقة أن "ماسكارا" قد "اشتهرت كمصدر للأثواب التقليدية،مثل "البرنس" (العباءة ذات القلنسوة) و"الحيك" (الثوب الأبيض الذى يرتديه رجال شمال أفريقيا فوق ملابسهم)، التى تصنعها نساء من العرب، بلا منافس لها إلا تونس" (٥٧).

إناث الريف كصانعات

حتى هذا الموضع من الفصل ركّزت أساسًا على إناث المدن والبقاع الحضرية، إلا أن الغالبية العظمى من نساء شمال أفريقيا، كما أسلفنا، قد عملن وقضين حياتهن بالقرى، سواء أكانت تلك قرى صغيرة أم كبيرة استقرت فيها جماعات رعوية بدوية أو كادت، ومثّل إعداد الصوف (أو شعر الماعز) ونسج مختلف المنتجات منه واحدًا من أهم الأنشطة المتعددة، التى تقوم بها النساء، للأسرة. والحق أنه فى التجمعات الرعوية، حتى "البيت" الذى ضم جميع أفراد الأسرة كان منسوجًا بأيدى نساء العشيرة!! نعم لأنه كان خيمة سوداء! (٥٨).

وقد حوى كل بيت أو كوخ أو خيمة، فى وقت أو آخر من السنة، نولاً للنسج، وقد أظهر الجانب الخاص بإعداد الصوف ونسجه، من اقتصاد الجزائر التقليدى ، ثلاثة أبعاد لعمل النساء ذات دلالة، هى الطبيعة الموسمية لذلك العمل، واعتماد الجماعات المقيمة والأخرى الرعوية كل منها على الأخرى، وما للعمليات الطويلة المعقدة المرتبطة بإنتاج النسيج من طبيعة متأثرة بالطقوس إلى مدى بعيد .

وقد تراوحت إيقاعات العمل فى الصوف طبقًا للدورة الزراعية. ففى الربيع يحين وقت قص شعر الخراف، وعلى الأثر تستفيد نساء القرية أو العشيرة من أيام الصيف الباكر الطويلة الحارة لغسل الصوف وتجفيفه؛ وكان تجفيف الصوف الخام مهمة

شاقة طالما ارتبط بها عدد من العمليات ذات الجهد المكثف . (٥٩) وكرست أوقات أواخر الصيف والخريف الباكر لتمشيط الصوف وحلجه وغزله، وقد أحيطت كل تلك الأنشطة، أينما أدّيت، بالعديد والعديد من الطقوس والمراسم الثقافية؛ فتقيم النساء صلوات، ويتلين أدعية معينة وهن يكدحن فى غسل الصوف وتنظيفه، وعمليات التمشيط والحلج والنسج، التى كانت تؤدى ، فى أغلب الأحيان، بشكل جماعى ، كانت لها هى الأخرى مجموعتها الخاصة بها من المواضعات الطقسية، المقصود ببعض منها طرد الأرواح الشريرة: الجن.(٦٠). وهكذا تشابكت كل الدورات: الموسمية والطقسية ودورة العمل، وفى الشتاء تطلبت البساتين والحقول قدراً أقل من العناية ، وتوفر مزيد من الوقت لنسج القماش للاستهلاك المنزلى ، ومرة أخرى أجيبت طلبات الأسرة على أيدى الإناث منتجات المنسوجات، اللاتى أغدقن على تلك المواد أتم عنايتهن، بينما غلب على القطع المنسوجة المقدرة للبيع أو المقايضة مع الأغراب تدّنى المستوى وكانت، من ناحية النوعية، أقل اكتمالاً (٦١).

على أن هذا لم يكن على نفس الحال عندما صنعت النساء منسوجات بناء على طلب زبائن مخصوصين، ففى تلك الظروف بذلت الصانعات (الإناث) جهداً كبيراً لإنتاج سلع من نوعية عالية، وفى كثير من الأحيان جاء الزبون من إحدى القبائل الرعوية البدوية التى أرست، عبر القرون، قوالب للتبادل الاقتصادى مع قرى بعينها، وكان الزبون البدوى يمدّ الناسجات المجيدات، المقيمات فى بيوتهن، بالصوف الخام من القطعان لكى ينتجن، من الملبوسات، العباءات ذات القلانس للرجال أو أزياء للنساء تميزها نوعية أرقى من تلك التى لمواد من إنتاج أنوال الخيام الأكثر فجاجة. وبصفة عامة غلب على المنتجات التى نسجتها نساء مقيمات فى بيوتهن تميزها بتقنيات على مستوى أرفع وبخامات أفضل، بينما فى المنسوجات الرعوية استخدم الصوف مخلوطاً بشعر الماعز أو الإبل، وبالإضافة إلى تزويد حرفيى القرية بالصوف الخام وجد أهل الرعى وسط الجماعات المقيمة سوقاً لما ينتجونه من أكياس التخزين، والأكياس المزينة المخصصة لأعلفة الخيل، ولبّادات السروج وغير ذلك، وصنع بعض النساجين من الرعاة أنواعاً خاصة من السجاد لم تكن تقنيات إنتاجها معروفة لنساء القرى، كسجاد النسيج المسطح أو الصوف المزأبر Raised Wool (٦٢).

ويمكن تبيّن أهمية تبادل المنفعة، بين مجتمعي الإقامة والترحال ، للاقتصاد التقليدى والنظام الاجتماعى بصورة أفضل فى منطقة القبائل بشمال الجزائر. (٦٣)
لقد تطلبت طبيعة تكوين الموارد المحلية في منطقة القبائل تبادلات بين جوانب معيشية يكمل بعضها البعض، فأقصى ما أمكن أن تملكه الأسرة "القبيلية" التقليدية (المشتغلة بالزراعة) كان قطعة أرض ضئيلة منحدرة لا تصلح لتربية الأغنام، ولم يمكن الحصول على الصوف الخام، من أجل النساجات، إلا من الأسواق أو مباشرة من أصحاب قطعان الرعى. وبما أن الصوف الخام كان مادة مكلفة لميزانية الأسرة "القبيلية" فإن نساء المنطقة من البربر طوّرن عبر الأجيال تقنيات، للغزل والنسج، بالغة الإتقان أدت إلى التوفير فى صناعة الصوف، وبعض من أرقى مواد المنسوجات اليدوية فى الجزائر، من أحرمة ومآزر وأثواب عرس، هو من نسج نساء "القبائل" (٦٤).

الخزافات والآنية: حالة منطقة القبائل

احتفظت النساء المنتجات فى الريف، بفضل عزلتهن النسبية عن سكان مدن الجزائر التى سادها الطابع الأوروبى ، ببعض من تقاليد الزينة ومن التقنيات التى عرفت فى الجزائر كلها قبل سنة ١٨٣٠، وبالإضافة إلى ذلك فبرغم أن صنع الآنية وعمل السلال وإنتاج الأنسجة أنشطة أنثوية، بالأساس، فى الريف فإن قدراً معيناً من التخصص الإقليمى أو المحلى ، الذى شكله العرف وأيضاً توفر الخامات، ميز الإنتاج الأنثوى عن إنتاج الذكور وخلق تقسيماً نوعياً للعمل. ذلك أن بعضاً من نساء القرى أو القبائل كن قد اكتسبن مهارات وتقنيات معينة استغرق تطورها قروناً، ونلن، مما له دلالة مماثلة، اعتراف المجتمع بفنهن، الذى تناقلت الأجيال أساليبه، عبر وصايا الأم إلى ابنتها، واحتفظت بها دائماً كسرّ مكنون، وكنتيجة أنتجت تلكن النساء من أجل شبكات من العملاء الراغبين فى مواد المصنوعات اليدوية المتقنة على نحو خاص.

ويمدّنا صنع الآنية بمثال على تلك المنظومة؛ فعلى مرّ التاريخ كان إنتاج الآنية، بمختلف أشكالها ونوعياتها، يتم على أيدى خزافات (إناث) مقيمات، وقد حالت حركات الهجرة السنوية للجماعات الرعوية دون وجود الصنائع الخزفية فى القبيلة، ومن ثم

أدت السلال المنسوجة، بدلاً من الآنية، نفس الغرض! بينما صنعت نساء القرى من الفخار أطباقًا وأواني وجرار ماء وحاويات للتخزين، وكما سلف الذكر عدت النساء البربر في منطقة "قبيلية" من أمهر الخزافات في الجزائر، وهذا على عكس تونس، حيث انفرد بإنتاج أفضل الآنية الفخارية، للاستخدام المنزلي ، رجال جزيرة "جربه"، ولم يترك لنساء "جربه" أي من جوانب عملية صنع الآنية: لا إعداد الطين ولا تشكيل الأواني ولا إحراقها [٦٥]. على أن الخزافات (الإناث) في أنحاء أخرى من تونس قد عملن، بالفعل، بالطين لإنتاج مجموعة متنوعة من الأدوات سواء للأسر أم للسوق .

إن "منطقة القبائل" منطقة تعوزها موارد طبيعية مثل الخشب، ولكنها تزخر، في بعض أماكنها، بمخزون من الطمي راقي الدرجة.[٦٦] وبالإضافة إلى هذا تسود في هذه الجبال المتعرجة أقصى صور المناخ تطرفًا ، من صيف ذي حرارة قاتلة إلى شتاء ذي برودة قصوى؛ وهذه عوامل أثرت في كل من التقنيات التي استخدمتها الخزافات (الإناث) وإيقاعات العمل؛ فكان صنع الآنية نشاطًا موسميًا لنساء "منطقة القبائل" لأن مواقد إحراق الخشب لم تكن تستخدم لإحراق الطين، فالمواد القابلة للاحتراق نادرة في "هذه المنطقة" ومن ثم مكلفة؛ وفي الربيع عملت الخزافات بالطين ووضعن الأواني في الخارج لكي تجفّ، فدرجات الحرارة في هذا الوقت من السنة ملائمة تمامًا، أما الشتاء فبالغ البرودة بحيث يتعذر التجفيف كما أن حرارة الصيف الشديدة يغلب أن تصيب الأواني المجففة بتشققات [٦٧].

وتمثل حالة الخزافات من نساء البربر أيضًا نمطًا يرى في صناعات حرفية أخرى، وهو الإنتاج من أجل كل من الأسرة والسوق: في خلال موسم الآنية الربيعي تجاب أولاً مطالب الأسرة؛ فالأواني الفخارية المعطوبة وغيرها من الأدوات تحل أخرى جديدة محلها، وبعد ذلك تبيع الخزافات الفائض من منتجاتهن أو يقايضنه مع المستهلكين بالقرية. على أن طبيعة علاقة المرأة بالسوق تنوعت وفقًا للاعتبارات، نوعية المصدر، التي تحد من تنقلها بنفسها وتعاملها مع ذكور من خارج مجتمع الأقرباء، فإذا كان السوق على مسافة قريبة، من قريتها، أمكن للخزافة أن تتصرف في بضاعتها دون حاجة إلى وسيط من الذكور؛ والآنية المقدرة للبيع في قرى، أو أسواق

نائية، بيعت بواسطة رجال العشيرة، وحتى سنة ١٩٣٠ كان نشاط النساء الإنتاجى ذاك مزدهراً بعد باعتدال، على الأقل فى "منطقة القبائل" و"ندرومة"(٦٨).

وأيضاً ذاع صيت النساء، علاوة على تفوقهن فى صناعة الآنية، كصانعات لسلال وحصر منسوجة بإتقان على نحو خاص، وعدت نساجات السلال (الإناث) فى وادى "تفنة" المرتفع (بالقرب من تلمسان فى غرب الجزائر)، وعلى وجه الخصوص قريتى "تافرة" و"تليتة"، "محترفات بمعنى الكلمة فى العمل بعشب الحلفا"(٦٩). ومثلما يحدث فى حالة صنع الآنية تحددت طبيعة الصناعة وأوقات العمل فيها بالموارد المحلية ومواسم السنة. ففى الربيع تصعد نساء القرى الجبال المجاورة لقطع السيقان الرخوة لعشب الحلفا قبل أن تتيبس، والتى يجب، قبل نسج السلال، أن تعالج على نار شديدة الحرارة، ثم يشتغل بالبعض منها مباشرة فى صنع السلال، بما فيه من خطوات معقدة، بينما يتم تخزين البعض الآخر للاستخدام لاحقاً، خاصة خلال أشهر الشتاء حين يخف حمل العمل فى الحديقة وغيره من الأنشطة الأنثوية، مما يتيح للنساء مزيداً من الوقت لصنع سلال إضافية(٧٠).

وكان انتاج الحصر المنسوجة ، هو الآخر، صناعة أنثوية ريفية مهمة. وقد استخدمت الحصر، فى البيوت التقليدية بشمال أفريقيا، لتغطية أرضّيات أماكن المعيشة، سواء أكانت بيوتًا أم خيامًا، وأيضًا أرضيات المساجد والمبانى الدينية. ومثلت الحصر المنسوجة، لأولئك الذين قلت مواردهم، مواد "الرفاهية" الوحيدة التى زينت مساكنهم البسيطة من كل النواحى الأخرى. وفى بيوت من هم أوفر حالاً استخدمت الحصر كوسائد للأبسطة أو الحشايا كى تحمى من برودة البلاط أو من الأرضية الترابية. ونجد مرة أخرى، مثلما كان فى حالة خزّافات "منطقة القبائل"، أنه قد وجدت تخصصات إقليمية أضفت على نساجات الحصر، من بعض قرى الجزائر، مكانة وأتتهن بدخول. وحتى وقت متأخر، شهد قدوم فترة ما بين الحربين، كانت الحصر، التى تنسجها النساء فى وادى "تفنة" وفى "بلزمة" هدفًا لسعى متلهف، من جميع أنحاء الجزائر، بفضل ما عرفت به من الصمود على مر الأيام ومن إتقان الصنع (٧١). وتثير نقطة التخصص الأنثوى واعتراف المجتمع السؤال عن الكيفية التى ميزت بها النساء

الصانعات، فى كل منطقة، منتجاتهــن الخـاصة بهنّ عن تلك التى أنتجت فى غيرها من المناطق .

وفى الواقع أن الألوان والعناصر الزخرفية، التى استخدمت فى الحصر المنسوجة، قامت بدور "التوقيعات" أو العلامات على كل من المنشأ ومستوى النوعية، بطريقة تشابه كثيراً ما تقوم به الأسماء التجارية. وكمثال قامت نساء قبيلتى "بنوسنوس" و"بنو سعيد" (أيضاً فى وادى تفنة) بنسج حصر راقية النوعية و"توقيعها" بنسج صوف مصبوغ داخل الزخارف الهندسية. وما كان منها أقل نوعيّة لون بصبغة حمراء استخرجت من جذور نبات الفوة. وأنتجت نساء المناطق الأخرى حصراً تعددت ألوانها الزاهية، وفى وسط الجزائر وشرقها وجدت الحصرالثرية الألوان وقد نسجت بالأخضر والأسود والأحمر والأزرق، وهى ألوان كانت مصادرها أصباغًا طبيعية(٧٢). إلا أن إدخال الأصباغ الصناعية، الأرخص والأدنى، فى نهاية القرن التاسع عشر، كانت له دلالة هى أن الألوان الطبيعية، الأكثر تكلفة واستنفاداً للوقت حتى تستخرج، ستترك مكانها شيئًا فشيئًا للكيماويات. وببلوغ القرن العشرين منتصفه فقد تماماً فن بلغ فى تطوره القمة، هو فن إنتاج الأصباغ الطبيعية، والذى تطلب مهارة كبيرة من الحرفيين ذكوراً وإناثًا (٧٣). ولم يعد للصانعات نفس القدر، بل هبطن إلى مكانة العاملات قليلات المهارة أو منعدمات المهارة، المعتمدات على السوق للحصول على الخامات .

وكانت التقنيات المتبعة لإنتاج الحصر المنسوجة مطابقة لتلك المتبعة لنسج القماش ، فيما عدا كون الحلفا اللازبة (عشب إسبارطة) المعالجة هى الخامة المستخدمة؛ كانت الحصر تنسج مثل السجاجيد، وعلى نول أفقى عادة (٧٤). وبالرغم من أن أصل ذلك الطراز بعينه من النول الأفقى الذى استخدم فى تونس والجزائر لنسج الحصر يظل غامضًا فإن بعض الباحثين يعتقد أنه أدخل إلى شمال أفريقيا فى القرن السادس عشر(٧٥). وما له دلالة فى هذا الصدد هو كون العاملين (ذكوراً وإناثًا) فى الصنائع اليدوية، داخل النظام الاجتماعى "التقليدى"، متقبّلين لتقنيات جديدة وطرق أفضل لتصريف الأمور. مما يناقض رأى الاستعماريين الفرنسيين

فى وضع مشروعات الإنتاج الحرفى والحرفيين، فى الجزائر قبل الاستعمار، كواحد من اثنين: انحباس فى مراعاة للتقاليد متصلبة طويلة الأمد أو تدهور متنظم بدأ بالفتوحات العربية – الإسلامية فى القرن السابع .

وإذا كانت نسّاجات "منطقة القبائل" قد حظين بالتقدير على نحو خاص فإن جميع النساجات (الإناث) فى ريف الجزائر، سواء المقيمات منهن أم المنتميات إلى النشاط الرعوى ، وسواء كن من العرب أم من البربر، قد استطعن أن يفخرن بما هو خاص بهن من تقنيات العمل والتصميمات الزخرفية والتخصصات، ومرة أخرى قامت تلك المميزات بدور "التوقيعات الفنية" الدالة دون تكلف على الأصول الجغرافية للمواد ومن ثم على هوية الأنثى التى أنتجتها. ولذلك كانت تلك الأنسجة، فى شكلها النهائى ، أبعد ما تكون عن الصمت:لقد تكلمت بعديد من الأصوات عن قيم الجماعة وجمالياتها وما أقامته من علاقات، وبحلول الوقت الذى باشرت فيه مارجريت بل دراستها كانت الأزياء الأنثوية التقليدية، والأكثر إتقاناً، التى نسجت فى "منطقة القبائل" قد طواها الماضى ، وكثير من التقنيات المتبعة فى نسج تلك الأثواب انقرضت،أو كادت، بفعل قلة الطلب والفقر والتغيرات فى طراز الملابس، وقد بذل المبشرون الكاثوليك والبروتستانت فى "قبيلية" جهودهم لإنقاذ ما تبقى من ذلك الفن التقليدى عن طريق العثور على منافذ تجارية لمنتجات النساجات (الإناث) بين الأوروبيين المقيمين، وكمثال قامت مدرسة للبنات فى قرية "على هشام" بتعليم التلميذات كيفية إعادة تشكيل إنتاجهن من النسيج ليلائم الأذواق الغربية الحديثة (٧٦).

وفى مدن الجزائر، حيث شهد نفس الوقت، بعد سنة ١٩٠٠، ظهور كل من العمل مدفوع الأجر والطبقة العاملة النسائية، عملت نساء كثيرات كخادمات تستأجرهن الأسر الأوروبية لأن إنتاج المصنوعات اليدوية لم يكن مجزياً بنفس القدر(٧٧)، وبالفعل – كما لاحظ المؤرخ شارل روبير أجرون – "ظهرت طبقة من النساء العاملات بالأجر فى بداية القرن العشرين، كان قوامها ألفًا وخمسمائة وعشرين امرأة فى سنة ١٩٠٢، وسبعة آلاف وخمسمائة وثلاثًا وثلاثين فى سنة ١٩٠٥، وواحداً وعشرين ألفًا وثلاثمائة وسبعًا وتسعين فى سنة ١٩١١، وخمسًا وعشرين ألفًا وثمانمائة وواحدة

وعشرين فى سنة ١٩٢٤، ولكننا شديدو الافتقار إلى معلومات عن طبيعة تشغيلهن على وجه الدقة" (٧٨).

وكان لكثير من نفس القوى، الداخلية والخارجية معاً، عملها فى تونس، رغم أن ذلك البلد المجاور لم يضم إلى الإمبراطورية الفرنسية إلا فى نهاية القرن التاسع عشر. ولكن بما أن إنتاج المصنوعات اليدوية دام فى تونس أطول مما دام فى الجزائر: فإن البيانات الموثقة عنها فى فترة ما قبل الاحتلال أكثر توفراً .

- تونس: المنتجون من الذكور والإناث فى المدن والبلدان والريف

فى الفترة السابقة على فرض فرنسا حمايتها على تونس (سنة ١٨٨١)، وما تلا ذلك من تحديث للاقتصاد التونسى وقفزة فى السياحة، كان الأقوى دلالة بين التحولات التى جرت فى قطاع الحرفيين التونسى هو ذلك الذى وقع فى نهاية القرن السابع عشر: لقد أدّى الإقصاء النهائى ، من شبه جزيرة إيبيريا، لمسلمى الأندلس واليهود، وتوطنهم اللاحق فى المغرب، إلى تزايد فعال فى عدد الأفراد المهرة من طائفة الحرفيين فى تونس، مما أنعش بدوره الصناعات الحرفية بالبلاد. ولم تزدد الطوائف المحلية عدداً فحسب بل جرت فيها إعادة للتنظيم، ونصّب أفراد الطوائف من بينهم "أمناء" تعددت واجبات الواحد منهم وإن كان فى مقدمتها ضمان نوعية المنتجات المصنوعة، مثلما كان الحال عليه فى بقاع غير تونس من شمال أفريقيا والشرق الأوسط (٧٩). ورغم أن وجود الطوائف كان ظاهرة ريفية وذكورية فإن النساء، وأحياناً كل أفراد الأسرة، أسهمن أيضاً بفاعلية فى الأنشطة الحرفية بالورشة، وكذلك كثيراً ما كان إعداد الأنسجة الطبيعية فى المدن والبلدان من الأنشطة الأنثوية، ونعنى بالأنسجة الطبيعية الصوف والحرير والقطن والكتان. ومثلما فى الجزائر شملت منتجات نساء تونس من المنسوجات البطاطين وأنواع الملابس والأبسطة، وأيضاً الدنتلا الراقية الصنع والمطرزات والسجاد المعقود (٨٠).

وبما أن عمل النساء الحرفى فى الحضر قد أسبغت عليه صفة المؤسساتية بطرق اختلفت عن مثيلاتها إزاء نظرائهن من الذكور، فقد باتت البيانات الموثقة عن مشاركتهن فى ذلك العمل أقل. وبالتكهن نستطيع أن نظفر بلمحة أو أخرى عن كيفية تنظيم الإنتاج اجتماعياً ، وإن غالباً عند وقوع انتهاك: عندما ووجهت النساء بحقائق الموقف المرة، الموقف المطبوع بسمة حكم الأب! وقد احتضن كل حى فى تونس القرن التاسع عشر مقر ورشة: "دار المعلمة" كما أسموها، إلى حيث كانت بنات الحى يرسلن، على أساس منتظم، لكى يتلقين التعليم فى الفنون المنزلية [٨١]. وتورد دالندا لارجش، فى بحثها عن النساء والنوع والهامشية فى تونس، حالة امرأة، يشار إليها بمجرد حرفين: "ف . ز"، كانت من أسرة محترمة، وإن من *الطبقات الوسطى* ، ومعلمة *لها* قدرها. وبفضل صيت "ف . ز" كحرفية بارعة حفل *بيتها*، كمقر لدروسها، بأضعاف المترددات عليها لتعلم فنون التطريز والحياكة. إلا أن زوج "ف . ز" استنكر ذلك المجىء والرواح المتكرر، بل لقد بلغ به الأمر لأن لّمح بأن زوجته أقامت صلة آثمة بأحد جيرانها تحت ستار عملها فى تعليم النساء والفتيات. ومن ثم قرر الزوج أن يحرّم على "ف . ز" مواصلة مهنتها، ورفضت "ف . ز"، الحريصة على ألا تتخلى عن مكانتها كمعلمة ولا عن مجموعتها من المتدربات، أن تطيع أمر زوجها، وعندئذ أخذها زوجها إلى أحد قضاة الإسلام، وأرسلت إلى "دار الجود" (وكانت كإصلاحية للنساء) حتى قومت سلوكها [٨٢].

وقصة "ف. ز" تلك قصة موحية رغم أنها لا تمدنا إلا بلمحة خاطفة من الحياة اليومية لواحدة من حرفيات الحضر . إنها تنبئنا بأن بعض النساء نلن التقدير فى أنشطة الحياكة والتطريز، ذات الدلالة الثقافية وعائد الربح الاقتصادى ، وبأن النساء تجمعن لتلقى التعليم، ويشير قرار "ف . ز" المبدئى بمعارضة حظر زوجها استمرارها فى مهنتها إلى مدى أهمية وضعها ذاك لها .

على أن السواد الأعظم من سكان تونس فى القرن التاسع عشر عاش فى القرى، الكبيرة أو الصغيرة، أو كوّن قبائل بدوية أو شبه بدوية. وفى تلك الحالة لم يكن التخصص فى الإنتاج بنفس وضوحه فى المدينة أو فى البلدة، كانت مراحل تحضير

النسيج – غسل الصوف أو شعر الماعز أو الجمال وحلجه وغزله وإعداده أيضًا – من أعمال النساء، واشتغلت نساء تونس ما قبل الاستعمار بتربية النحل لإنتاج العسل والشمع كما ربين دود القز [٨٣]. وبالإضافة إلى ذلك أنتجت النساء كمًا متنوعًا من المصنوعات، منها الآنية والسلال، ونسجن كل المواد التى تحتاجها الأسرة تقريبًا، والتى هى مدار الاقتصاد الرعوى بصفة عامة: البطاطين والحصر والسجاجيد، والـ "فليج": تلك الخيوط الطويلة الدقيقة، من مادة منسوجة، التى تصنع منها الأكياس والخيام والوسائد على نول أفقى [٨٤].

ورغم أن المستهدف بأكثر المواد، التى صنعت فى المدينة أو الريف، كان الاستهلاك المنزلى فقد تم توزيع بعضها فى الأسواق كما أنتج منها للزبائن بالطلب. والدور المركزى للمصنوعات النسجية فى الاقتصادات المحلية، وأهميتها للدولة التونسية قبل الاحتلال، يتضحان جليًا من تشابك إنتاج الملبوسات بنظام الضرائب، ففى "الجريد" (وهى منطقة واحات فى الجنوب الغربى) أنتج الذكور والإناث من النساجين، جيلاً بعد جيل، أنسجة، راقية على نحو خاص، من الصوف المخلوط بخيوط الحرير؛ وقد بلغ من رفعة التقدير الذى نالته تلك الواحات أن حكام تونس فرضوا عليها ضريبة نوعية، وفى كل عام كانت ترسل من مدينة "تونس" إلى "الجريد" "محلة" (وفد لجمع الضرائب)؛ وكان المفروض أن يسلم النساجون عددًا بعينه من الأطوال من منسوجاتهم الفاخرة، فى شكلها النهائى ، إلى المندوبين كجزية نوعية [٨٥]. وحتى وقت متأخر من القرن التاسع عشر أخذ الرحالة الأوروبيون فى تونس يشيدون بالوضع المزدهر للإنتاج الحرفى ، فى جميع أنحاء البلاد، من المجوهرات والخزف والسلع الجلدية وغيرها. وفى سنة ١٨٤٥ لاحظ دبلوماسى بريطانى يزور "الجريد" أن "الأهالى يصنعون أردية ذات قلانس (يسمى الواحد منها البرنس) فى "توزور"، ويتبدى من كل بيت مظهر الجهد الشاق من خلال سرعة حركة الإبرة أو المكوك" [٨٦].

إلا أن ذلك الوضع تغير بالتدريج بعد منتصف القرن؛ إذ بدأت الاضطرابات السياسية فى بلاد الجزائر المجاورة تؤثر فى تونس على العلاقات التجارية والاقتصادية والخاصة بتبادل المنتجات الصناعية عبر الحدود ، ومتى قورنت تونس

بالجزائر ومراكش أظهرت نسبة أعلى من السكان المقيمين (غير الرحّل شأن البدو) وكثافة أشد فى الاستقرار السكانى بالمناطق الحضرية، وفى الضواحى ذات النشاط الزراعى القريبة من مدن مثل "تونس" و"القيروان" و"سوس" و"جابس" و"صفاقس" غلب على الحرفيين المحليين "الميل إلى الإقتداء بالطوائف العمالية فى الحضر" (٨٧). ومن ثم فإن التقسيم الثنائى ، إلى حضرى فى مواجهة ريفى ، لا يصلح للتطبيق على تونس، وخاصة مناطقها المجاورة للبحر المتوسط، وفى العديد من البلدان الصغيرة والقرى شاركت النساء فى قطاع الإنتاج بعملهن فى إعداد الخيوط لعملية النسيج، وذلك رغم أن العمل على النول اقتصر فى بعض المناطق على الرجال، بينما ساد احتكار النساء للعمل بالنسيج فى أماكن أخرى شأن وادى نهر "مجردة"و"الجريد و"الساحل" ومناطق الجنوب الشرقى (٨٨). وتركزت فى مدينة "تونس"، والقرى المجاورة لها فى اتجاه الداخل، صناعة "الشاشية" (وهى غطاء رأس تقليدى فى بلاد المغرب يشبه الطربوش ويرتديه الرجال)، مما يكشف عن أن تقنيات العمل وقوالبه التنظيمية لم تقتصر على المدن التونسية بل شملت معها أنحاء الريف المجاورة وأثّرت فى عمل كل من الرجل والمرأة كما أثرت فى الأسرة .

كذلك يتيح إنتاج "الشاشية" فى القرن التاسع عشر واحداً من أخصب مجالات البحث فى التفرقة النوعية للعمل فى تونس ما قبل الاستعمار! لقد كان قطاع إنتاج تلك السلعة من قطاعات الاقتصاد الحرفى المنتعشة اقتصادياً لأن كميات منها كانت تصدر إلى البلاد الإسلامية فيما حول البحر المتوسط، ووجد فى الجزء الأول من القرن التاسع عشر، نحو مائة وخمسين مكان عمل مرتبط على نحو أو آخر بإنتاج "الشاشية" وتوزيع كمياتها. وكان ذلك الإنتاج، حتى مراحله النهائية، عملية طويلة استلزمت مشاركة العمال: من الذكور والإناث ومن كل من العاصمة والنواحى المحيطة بها (٨٩). وتبدو المراحل المبكرة لإعداد الصوف كأنشطة انفردت بها الإناث وتمت فى قرى خارج تونس مباشرة، حيث كان يتم تنظيف الصوف وفرزه وتصنيفه ثم نقعه فى زيت الزيتون لإكسابه نعومة قبل غزله، وكان غزل الصوف المعالج أيضاً نشاطاً، انفردت به الأنثى، تم هو الآخر فى القرية على نحو شكّل نظام "إنتاج للبيع". ثم كان الصوف المغزول

يوزع بواسطة مقاولين (من الرجال) على النساء فى بلدة "أريانا" الصغيرة (وهى الآن من ضواحى تونس) كى يحبكنه، ولقد كان عمل الصوف المحبوك تقليدياً "انتقل من الأم إلى ابنتها" (٩٠).

وتطلب ذلك العمل من النساء مهارات غير عادية، لأن الصوف وجب أن يحبك بطريقة تجعله وثيقًا جداً، وأى عيب، مهما كان طفيفًا، كان يقلل من النوعية وبالتالى من سعر البيع النهائى، لغطاء الرأس، فى السوق. والبيانات التى لدينا عن تلك المرحلة من صنع "الشاشية" هى أقل القليل نظراً لطبيعتها شبه الريفية والمرتبطة بالنشاط الأنثوى، إلا أننا نجد هنا مرة أخرى أن مجموعة من العاملات، هن نساء "أريانا"، قد برعن، على رؤوس الأشهاد، فى فن الحبك حتى تحقق لهن "احتكار" غير رسمى لتلك المرحلة من عملية صنع المنتج .

وكانت المراحل اللاحقة التى يستلزمها صنع "الشاشية" - وما أكثرها! - أنشطة مقتصرة على الرجال (٩١). وتولّى سوق خاص فى مدينة "تونس" بيع أغطية الرأس إلى تجار التجزئة بهدف توزيعها فى سائر أنحاء البلاد وبلاد المغرب والأراضى الإسلامية. وكانت تلك الصناعة الرأسمالية - الأولية مولّداً قوياً للإيرادات حتى بدأ استيراد "الشاشيات" الأوروبية الصنع الأرخص، نحو سنة ١٨٥٠، يقوّض المنتج التونسى الأرقى (وصناعة "الشاشية"، فى تونس اليوم، بالفعل تحتضر نتيجة لانعدام الطلب، رغم أن السياح الأوروبيين العديدين، الذين تزدحم بهم أسواق مدينة "تونس"، قد يشترون بعضاً منها كتذكارات) .

وظلت تونس زمنًا طويلاً، إلى جانب ما اشتهرت به من صنع أغطية للرأس متقنة على نحو خاص، مشهورة بسجادها المعقود. وفى هذه الحالة أيضًا يظهر بوضوح التداخل بين التقسيم النوعى للعمل والتخصصات الإقليمية؛ ففى الماضى كانت السجاجيد السميكة الوبر، المسماة بـ "القطيفة"، والتى يستنفد صنعها الوقت والمال، مجالاً مقتصراً على النساجين (الذكور) من أفراد الجماعات الرعوية البدوية، وكان إنتاج ذلك النوع من السجاد لا يتم إلا حسب الطلب، ولم يملك القدرة على اقتنائه

إلا من كانوا من النخبة [٩٢]. ومع ذلك فإن نوعًا آخر من السجاد المعقود، قصير الوبر، كانت الإناث ينسجنه، ومازلن، فى مدينة "القيروان" الداخلية بوجه خاص، وكانت المدينة مركزًا دينيًا مهمًا. وقد استخدم فى صنع ذلك النوع من السجاد نول رأسى (منسج). وقد استخدم النول من هذا الطراز ايضًا ، والشائع فى كل شمال أفريقيا، لنسج الملبوسات والبطاطين وأدوات أخرى [٩٣]. ومن بين سجاجيد "القيروان" التى ما زالت تنتج حتى اليوم يوجد ما يرجع أصله، فيما يبدو، إلى سجاد أناضولى قصير الوبر أدخل فى تونس لأول مرة فى القرن السابع عشر أو الثامن عشر عندما كان يحكمها العثمانيون. وينسب المعتقد الشعبى إلى إحدى النساء الفضل فيما اكتسب من ميل فى تونس، إلى السجاد الأناضولى من جانب النساجات (الإناث) وعامة الجمهور على حد سواء. ومن التفاصيل التى أوردتها إمترود رزويك أن "الحكاية تقول إن السجاجيد القيروانية الأولى قد نسجتها، فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، "كاملة" ابنة حاكم القيروان التركى ، وحذت أسر أخرى ذات مكانة حذو كاملة، وأهديت بعض من بواكير سجاد "القيروان" إلى مسجد "سيدى صاحب" بالمدينة ومازالت محفوظة بالمتاحف" [٩٤]. وإذا كانت تلك القصة حقيقية فإن شيوع سجاجيد "كاملة" قد تجاوز أسوار "القيروان"؛ وانتقلت فى وقت ما، حول سنة ١٨٧٠، إحدى أرامل تلك المدينة إلى مدينة "بيزرت" الواقعة على البحر المتوسط وأدخلت إلى المنطقة أساليب نسج السجاد القيروانى ، "وسرعان ما حذت الأسر، التى ملكت القدرة على شراء الصوف، حذوها" نتيجة لذلك [٩٥]. ودلالة هذا هى ، مرة أخرى، كون القطاع "الحرفى" التقليدى ، الذى يغلب عليه الإنتاج الأنثوى ، متحررًا من قيد التقاليد؛ وبالأحرى أثرت طرز وأساليب فى الصنع جديدة صناعة مستقرة ترجع أصولها إلى زمن القرون الوسطى ، أو أبعد، واستمرت تثريها. وفضلاً عن ذلك فإن النساء، بما قمن به فى آن معًا من دور كل من المنتج والمستهلك، هن اللاتى ساعدن على إدخال أنماط جديدة من السلع، وطرق جديدة فى تصريف الأمور، إلى المجتمع التونسى .

ومثّل إنتاج السجاد، لسكان "القيروان"، نشاطًا اقتصاديًا وتجاريًا مهمًا، كما كان صناعة منزلية فى أساسها، وقد ابتاعت الأسر الصوف الخام من الزبائن الرعاة ،

البدو الذين ربوا قطعان الغنم فى السهول شبه القاحلة المحيطة بالمدينة. ، وكان نساء كل تجمع أسرى مسئولات ليس فحسب عن إعداد الصوف، من غسل وتنظيف وغزل، بل أيضًا عن نسج السجاد. إلا أن الصباغة ظلت عملية يقوم بها الذكور أساسًا، على الأقل فى "القيروان"، ومارس الصابغون المحترفون عملهم فى ورش فى الهواء الطلق، مستخدمين أصباغًا مستخرجة من النباتات أو الحيوانات. أما عن مختلف التصميمات التى استخدمت فقد كان لكل أسرة ما هو خاص بها من نقوش، مختلفة عن نقوش غيرها، انتقلت من الجيل إلى الجيل وتميزت بها الواحدة أو الأخرى من السجاجيد ومن نسجتها فى محيط أسرى الأساس [٩٦]. وأمضت النساء المشتغلات على النول فترات طويلة جداً من الوقت حتى ينتجن قطعة فى شكلها النهائى ، وتطلبت السجادة الصغيرة جداً، كسجادة الصلاة مثلاً ، خمسة عشر يوماً على الأقل، وقد يستغرق إنتاج ما هو أكبر منها بين ثلاثة أشهر وأربعة [٩٧]. وكان طول الفترة التى يتطلبها استكمال الناسجة (الأنثى) للسجادة الواحدة نتيجة مباشرة لاضطرارها إلى الموازنة، قبل الجلوس إلى النول، بين الأوقات المكرسة للعمليات الأسرية العديدة وتلك التى لأنشطة إنتاجية أخرى، وكان من السهل "عثور الناسجة الماهرة على زوج" بما أنه سيمكن الاعتماد عليها فى الإضافة إلى دخل الأسرة [٩٨].

وكانت سجاجيد "القيروان"، حتى زمن الحماية الفرنسية، من وسائل الرفاهية التى لا تملك القدرة على شرائها إلا أسر الطبقة العليا التونسية، بينما غلب على النساجات (الإناث) تواضع جذورهن الاجتماعية وإن كن من أسر محترمة، وبعد سنة ١٨٨١ ارتفع معدل طلب الأوروبيين للسجاد، مما، أنعش الإنتاج بغرض البيع فى تونس وفى الخارج: فى أوروبا.إلا أن الطلب المتزايد أدى إلى تدهور فى النوعية! فقد حاولت النساجات اختصار وقت الإنتاج كما حلت الأصباغ الكيماوية الرخيصة محل الألوان الطبيعية [٩٩]. ومثلما حدث فى كل من الجزائر ومراكش تدخّل النظام الاستعمارى لإنقاذ الصناعة "التقليدية" عن طريق فرض مساندات "مؤسسية" و"حديثة" ومعايير لمراقبة النوعية [١٠٠].

من الحرفي إلى العامل الأجير

سنوات ما بين ١٨٨١ و ١٩٥٦

كان الاقتصاد التونسي ، في كل من جانبيه الحضري والريفي ، قد اخترقته، حتى قبل فرض الحماية الفرنسية على تونس سنة ١٨٨١، قوى لا من أوروبا فحسب بل أيضاً من الجزائر المجاورة، وببلوغ القرن التاسع عشر منتصفه كان نشاط التهريب بين الدول الأوروبية وتونس، والذي أخذت قوته تزداد، قد أدخل المنسوجات القطنية والحريرية من مانشستر وليون بل والهند[١٠١]. وإذا كان التهريب قد أغرق شمال أفريقيا بالمصنوعات الأوروبية المحظورة فإن وجود تلك القوة الاقتصادية السرية قد أمد الجزائريين بالمواد الأولية التي احتاجوا إليها لمقاومة فرنسا، ومن أهمها الأسلحة النارية والبارود. وهكذا كان الانقراض التدريجي لصناعة النسيج في أنحاء شمال أفريقيا مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بهبّات سياسية مسلحة في الجزائر، مما أدى إلى تدعيم قوى السوق العالمي[١٠٢].

ونحو سنة ١٩٠٠ دقّ المسئولون الاستعماريون الفرنسيون جرس الإنذار بشأن الحالة المتدهورة لصناعة نسج الحرير بأيدي الرجال، والتي ترجع أصولها في تونس إلى القرن التاسع أو العاشر، وحسبما يذكر إرنست فالو فإن عدد الأنوال المخصصة لتلك الصناعة في البلاد بلغ ألفًا كما أنها، بالإضافة إلى الصناعات الملحقة بها كالصباغة والغزل وغيرهما، وفرت عمالة لما يقرب من أربعة آلاف شخص شاملين نساءً عملن بصفة أساسية في المنزل، وكانت المنتجات الحريرية، في شكلها النهائي ، قد عرفت الطريق منذ زمن إلى أسواق كل من الجزائر وطرابلس الغرب وأمدت الدولة التونسية بإيرادات ضخمة. هذا وقد أصيب إنتاج البطانية وغطاء السرير (الفراشية في لغة أهل المنطقة) من الصوف أيضًا "بتدهور شديد"[١٠٣]. وقد ألقى إرنست فالو، في تفسيره للانكماش الذي نال من واحد من أهم القطاعات التقليدية في الاقتصاد التونسي ، اللوم بلا مواربة على "منافسة من جانب أوروبا أدخلت إلى الأسواق التونسية منتجات (نسجية) شابهت المنتجات المحلية بينما كانت أقل تكلفة[١٠٤]. وحتى الجهود التي بذلها، بحسن نية، المسئولون الاستعماريون في تونس لدعم صناعة النسج

الأهلية، ويطرق منها تعريف النساجين (الذكور) فى تونس، الذين انتظمتهم طوائف أو رابطات، بنول "جاكار" (نول حياكة الأقمشة المصورة)، فشلت فشلاً ذريعًا [١٠٥].

الأزمات العالمية وتأثيرها المحلى

حتى السنين الأخيرة من الحماية الفرنسية على تونس لم يجر التصنيع فى البلاد على نطاق شامل. إلا أن استيراد السلع المنتجة آليًا من فرنسا وغيرها من بلاد أوروبا، مضافًا إليه تغير الأذواق والطرز، خاصة بين الصفوة، فى العاصمة التونسية، التى تلقت تعليمًا فرنسيًا، قد أدى إلى تدهور قطاعات الإنتاج التقليدية بانتظام، واتضح هذا فى فترة بين الحربين بشكل صارخ[١٠٦]. وقد أضرّ الركود الاقتصادى *العالمى ، فى أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، حتى بالمجتمعات التونسية الواقعة* على مسافة ما من مراكز الاستثمار الاستعمارية الأساسية فى المناطق الشمالية من البلاد. وفى سنة ١٩٣١ سجل أحد الإداريين الفرنسيين أن "النسج لم يعد يقام به هنا، وتجارة البطانية *والبرنس الصوفى أصابها الشلل بتأثير الأزمة (الاقتصادية) الحالية*. ويوجد فى بيوت "الجريد" العديد من الأنوال، نحو خمسة آلاف فى "توزور" وأربعة آلاف فى "نفتة"، وبما أن سعر المواد الخام قد زاد بارتفاع شديد، فإن عددًا من الورش لم يعد يعمل بسبب العجز عن ابتياع الصوف، وليست هذه المشاكل راجعة أساسًا إلى سعر المواد الخام فحسب بل أيضًا لخلو الأسواق من المنتجات المنجزة"[١٠٧].

وفى سنة ١٩٣٢ أسس مسئولو الحماية الفرنسية "مكتب الفنون التونسية" بباعث من مخاوفهم من اطّراد نقص العمالة والبطالة بين الطبقة العمالية التونسية الآخذة فى الظهور و"المسيّسة" أكثر فأكثر، والتى كان كثير من أفرادها قد ضمّوا إليها من القطاع الحرفى المتهاوى (كريّم سنة ١٩٨٠)[١٠٨]. ولم يعد مصير العاملات (الإناث) بالمصنوعات اليدوية مما تخشى عاقبته، بما أن المفترض ضمنًا هو أن النساء لا يعملن بالسياسة ولسن حرفيات بمعنى الكلمة. على أن المكتب تدخل فى قطاع الإنتاج الأنثوى للمصنوعات اليدوية من السجاد القيروانى وغيره من الأدوات، واضعًا فى الاعتبار نشاط التجارة السياحية المزدهر. وقبل سنة ١٩٥٦ مباشرة، على سبيل المثال،

سعى المكتب إلى دفع نساجات "القيروان" إلى تغيير جذرى فى الألوان المحايدة ولكن بتلوينات متعددة كى يحاكى فى مظهره الملوّن "أقدم القطع وأكثرها أصالة". وأكثر من ذلك تمت إقامة سوق تجارى ، فى عيد الفصح من كل سنة، بالقيروان فى سبيل إنعاش الطلب العالمى على السجاد. وأخيراً أنشئ بين الحربين "معهد الفنون والصنائع" بمدينة "تونس"، وفروعه فى جميع أنحاء البلاد، لتعليم الأهالى ، ذكوراً وإناثًا، فنون الصنائع اليدوية التقليدية (١٠٩).

الحرب العالمية الثانية، التى دخلت بقوات الحلفاء إلى تونس لمحاربة قوات المحور (النازى الفاشى) التى احتلتها، جاءت بمزيد من الفقر على جميع التونسيين: وكثيراً ما كانت النساء ذوات الموارد المتواضعة اللاتى يعملن فى قطاع النسيج، غير الرسمى بمدينة "تونس" وغيرها من الأماكن، بين الأشد تأثراً. وتقول جلاديس عدا "بما أن الحرب قد ترتبت عليها مشاكل الإمداد فقد سعينا نحن إلى مد يد العون إلى النساجات اللاتى لم يعد لديهن صوف مغزول وصانعات الدنتلا اللاتى لم يعد لديهن خيط"، وهذا التصريح الصادر عن تونسية يهودية الديانة كانت من الناشطات فى الحزب الشيوعى التونسى ، وشعبته النسائية "اتحاد النساء التونسيات"، يشير إلى أن نساء الأهالى عملن من خلال جمعيات نسائية وعمالية رسمية ليستطعن معاونة المنتجات (الإناث) اللاتى مسّهن الفقر (١١٠).

ورغم كل ذلك ففى عشية الاستقلال عن فرنسا كان عدد النساجات (الإناث) بالقيروان لا يزال يقدر بحوالى ألفين ومائتين على حد قول جاك روفو، وهو خبير فى أنسجة شمال أفريقيا، ويعزى بقاء ذلك الفرع من قطاع الصنائع اليدوية على قيد الحياة إلى إقبال الطبقة المتوسطة، الصاعدة فى تونس، على تلك السجاجيد بعينها، والتى أنتجتها نساء القيروان، من أجل جهاز العرس(١١١). وتمثل سجاجيد القيروان حالة فريدة ، فيها تشحن الحداثة الطلب على صنعة تقليدية ومن ثم تنقذها هى والقائمات بها من الإهمال. وكما ذكر روفو سنة ١٩٥٠ فإن "الابنة تتلقى من أمها أساليب عمل العقد كما تتلقى العلم بالنقوش التقليدية، وهكذا تكوّن تلك النقوش ذخيرة فنية مألوفة لتلكن النساجات اللاتى يتعرفن على تلك النقوش من الأشياء

العادية التى تشابهها[١١٢]. وفى نفس تلك الفترة كتب لوسيان جولفان دراسة مفصلة ومتعاطفة، وحاول فيها أن يقيس عدد النساء اللاتى ظللن يشتغلن بالإنتاج التقليدى ، وقد أورد أرقامًا أكبر قليلاً من تلك التى أوردها روفو: فالنساجات اللاتى ينتجن السجاد القيروانى بغرض البيع يتجاوز عددهن ألفين وخمسمائة، وأكثر من أربعة آلاف من العاملات فى الدنتلا لازلن يزاولهن مهنتهن، وكذلك الخزافات، اللاتى "يستحيل تقدير أعدادهن" [١١٣]. وقد كان الاعتقاد هو أن عدد النساء العاملات فى تلك الأنشطة الإنتاجية يبلغ مجموعه الكلىّ عشرة آلاف (من سكان يبلغ مجموعهم ثلاثة ملايين وثمانمائة ألف). ولكن حتى جولفان قد استخلص أن "تلك هى بوجه عام موارد قطاع الصنائع اليدوية الممارسة فى المنزل (من جانب الإناث) والذى يقابل ما أسميه أنا بالفن الشعبى ويختلف جليًا عن جانب الحرفيين الذكور المستقرين فى الحضر والذين انتظمتهم فى الماضى الرابطات العمالية" [١١٤].

وفى سنة ١٩٥٦ اتخذ مكتب الفنون التونسية السابق اسمًا جديدًا، هو "المكتب الوطنى للحرف"، ولكن مهمته ظلت تقريبًا نفس الذى كانت عليه تحت الحماية الفرنسية، أى إعادة ابتكار الصنائع اليدوية، بوجه أساسى ، من أجل الصناعة السياحية المزدهرة، وبحلول منتصف الثمانينات من القرن العشرين كان استثمار تونس فى السياحة قد بلغ مدى بعيدًا، وباتت السياحة تمثل واحدًا من أكثر قطاعات البلاد الاقتصادية إدرارًا، وتعتمد قوة العمل التونسية، بنسبة عشرة فى المائة منها على الأقل، على السياحة بطريقة أو أخرى، تلك السياحة القائمة على عرض نواتج الحرف "التقليدية" الطريفة على المشترين من الزوار الأجانب[١١٥].

لواحق ما بعد الاستعمار

فى سنة ١٩٧٣ أجرى نيكولاس هوبكنز دراسة لمدينة "تستور" (فى شمال وسط تونس) توصل فيها إلى أن الجماعة الوحيدة فى المدينة، من العمال، التى التزم أفرادها بالنظام كانت تلك التى فى قطاع إنتاج السجاد؛وكان المكتب الوطنى للحرف

قد أقام مشروعًا حديثًا لنسج السجاد عملت فيه أربع وعشرون امرأة بنسج السجاجيد المنظور بيعها فى العاصمة (للسياح أساسًا) أو خارج البلاد على حد سواء [١١٦].

وعلى العكس كان تنظيم إنتاج "القشابية" (زى شتوى للرجال به قلنسوة) قد سار وفقًا لقواعد مشابهة للقوالب الأقدم التى اتسم بها إنتاج "الشاشية"، كما فصّلناه أعلاه؛ ومثلما فى الماضى كان ارتباط النساء ببعض مراحل معينة من العمل وإن استبعدن من غيرها من المراحل، وعلى سبيل المثال فإن النساء فقط هن اللاتى أعددن الصوف مباشرة عقب موسم قص شعر الغنم فى نهاية الربيع، وخلال شهور الصيف الحارة قامت نساء الأسرة بغسل الصوف الخام وتجفيفه بحذاء ضفاف نهر "مجردة"، وكان ذلك النشاط موضع إعزاز خاص، بما أنه أتاح "واحدة من المناسبات النادرة التى استطاعت النساء فيها ترك منازلهن" [١١٧].

كذلك كان الحلج والغزل والنسج من الأعمال الأنثوية التى تؤدّى فى المنزل، ولكن ما أن يتم إعداد النسيج حتى يؤخذ إلى دكانة معينة حيث يتولى ترزى من الرجال، متخصص فى تفصيل "القشابية"، أداء صنعته، مستقبلاً الزبائن ومتلقيًا الطلبات، وقد وفّر الترزى من أولئك إمكانات العمالة لما يقرب من ست أسر، باعتبار أن فى كل من ثلاث منها اثنتين من النساجات، أمًا وابنتها، وإن اقتصرت كل من الثلاث الأخرى على امرأة واحدة، أرملة أو عانس. وقد تناسبت كمية الوقت المطلوبة لإنتاج ما يكفى القشابية الواحدة من النسيج تناسبًا مباشرًا مع المتطلبات الأخرى من جهد المرأة، واحتاجت النساجة بمفردها إلى ثمانية أيام لإنتاج نسيج يكفى قطعة واحدة، ولكن متى عملت نساجتان معًا انتهى صنعه فى أربعة أيام، وأخيرًا فبما أن الترزى عادة لم يمكنه دخول بيوت أى من النساجات (الإناث) - إلا إذا كانت تربطه بها صلة القرابة - فإن زوجته غدت هى المسئولة عن الاحتفاظ باتصال وثيق مع "المستخدمات" (الإناث) لدى زوجها [١١٨].

والنموذج الذى تمثله "تستور" يبدو وكأنه يشير إلى أن استقلال تونس قد عكس التقسيم النوعى المعتاد للعمل أو على الأقل أدخل تعديلات بارزة، وللوهلة الأولى يبدو نشاط صنع القشابية الحرفى الواقع تحت سيطرة الذكور، فى تستور، وكأنما قد

"دجّنته" الحداثة، وعلى عكس ما كان مارست نساء تستور، العاملات بنسج السجاد تحت رعاية المكتب الوطنى للحرف، عملهن خارج المنزل، وتم تنظيمهن، وأنتجن للسوق، بل لأسواق ومستهلكين بعدت بها وبهم المسافات .

وبالرغم من أن المراحل الأخيرة للإنتاج، وكذلك تسويق القشابية بعد الانتهاء من صنعها، جرت خارج المنزل، فإن هوبكنز يذهب إلى أن دكانة الترزى لم تكن إلا "مجرد امتداد للاقتصاد المنزلى" (١١٩). وقد مثل صنع القشابية، من بعض النواحى ، بقايا نظام لإنتاج الملبوسات، أقدم بكثير، كان محاصراً بفعل تغير الأذواق والطرز فى تونس وغيرها من بقاع شمال أفريقيا. وبعض ممن عملن لحساب الترزى فعلن ذلك لتجميع ما يكفى من المال لشراء أدوات مستوردة لجهاز العرس، وهكذا فقد مثلن جزءاً من نظام للاقتصاد المنزلى هو من أنقاض الماضى ، وفى الوقت نفسه تم إدماجهن فى نظام اقتصادى ، قائم على العمل المدفوع الأجر، هو وطنى ، بل ويمكن التدليل على أنه عالمى (١٢٠).

ولم تكن النساء اللاتى نسجن السجاد لحساب المكتب الوطنى حرفيات إلا فى أقل القليل، ذلك أنهن عملن تحت إشراف محلى –لذكور – وتقاضين أجوراً عن عملهن. ولم تظهر، بالضرورة، على السجاجيد التى نسجتها نقوش وقوالب لونية تلقتها الابنة عن أمها، فى الجيل تلو الجيل، وقامت بدور "الإمضاءات" الدالة على النوعية والهوية الأنثوية، بل بالأحرى كانت نساجات السجاد موظفات لدى المكتب، والذى اضطر بدوره إلى الاستجابة للطلب الأجنبى وللرغبة فى المصنوعات اليدوية بأيدى "الأهالى". والحق أنه يمكن تأكيد كون "الطراز والنوعية متعلقين بما هو أكثر من الذوق: لقد مثّلا نظاماً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً بأكمله"، نظاماً أملت معالمه قوى تقع بعيداً فيما وراء حدود مدينة "تستور" بل وحدود تونس وشمال أفريقيا (١٢١).

لقد تناولنا أساساً، حتى هذا الوضع، الاقتصاد السياسى للإنتاج الأنثوى ، ولكن ماذا عن أبعاده الثقافية والرمزية؟ إن بيير بورديو، فى دراسة لمجتمع "قبيلية" فى الجزائر، يبرز شواهد مدهشة على الصلات بين النساء والنوع والصنائع! فى "قبيلية" شغل نول النسج موقعاً مركزياً فى بيوت القرويين وفى مجتمع " القبائل" الاجتماعى –

الجنسى Sociosexual ؛ فعندما تولد الأنثى يقطع حبلها السرى ثم "يدفن خلف نول النسج" [١٢٢]. وفيما بعد، إذ تقترب الفتاة من سن البلوغ، كان "يطلب منها أن تمر من خلال خيوط النسيج الممدودة طولاً" فى مشهد طقسى يدلل على ما لنول النسج من قوى سحرية تصون البكارة، وفى يوم زفافها كانت العروس تجلس أمام النول ووجهها للخارج. ووفقًا لما يقوله بورديو فإن "حياة الفتاة، حسبما كانت، لخصتها كلها الأوضاع المتتالية التى اتخذتها هى ، بشكل رمزى ، فى صلتها بنول النسج، وهو رمز الحماية الذكورية" [١٢٣]. على أن نول الأسرة "القبيلية"، الذى كان بعد من قطع المنزل الثابتة، فى حجرته الرئيسية، فى زمن ستينيات القرن العشرين الذى قام فيه بورديو بدراسته، كان آخذًا فى فقدان صفاته "السحرية" ودوره المركزى فى عالم حياة القرية الاجتماعى الثقافى .

كان عمل الإناث بالنسج فى شمال أفريقيا على مر التاريخ، كما تم تفصيله عبر هذا الفصل، أساسيًا للأسرة كعملية إنتاج واستهلاك وبالتالى نمطًا سلوكيًا وسيطًا، ومع ذلك ففى نفس الوقت كان فى النسج، منذ البداية وعلى الدوام، عنصر رمزى (بمعنى الرمز الأسطورى) على قدر مماثل من الأهمية، ونفس الشىء يمكن أن يقال عن صنع الآنية، وقد أوضح برنكلى مسيك حديثًا أن النسج مثّل "قوامًا محكمًا من المعرفة الأنثوية المتخصصة" وكان له، بتلك الصفة، بعد ذو دلالة متصل بالخطاب العام؛ وباختصار يمكن أن "تقرأ" الطقوس المرتبطة بالنسج على أنها "ضرب خاضع من الخطاب" النوعى [١٢٤]. أما التحولات التى أعقبت الاستعمار الأوروبى واختراق قوى السوق العالمى لشمال أفريقيا خلال القرن التاسع عشر فهى لم تحوّل الحرفيات (الإناث) إلى أفراد طبقة "أدنى من البروليتاريا" أنثوية حديثة فحسب بل أنشأت أيضًا خطابات خاضعة جديدة وأوجهًا جديدة للخفاء !

الـهـوامـش

(١) ذكره بل وريكار سنة ١٩١٣ ص ٥٠ .

(٢) ذكرها جولفان بسنة ١٩٤٩ ص ١٢٢ .

(٣) يلاحظ المستوى الرفيع لدراسة شيرى فاتر (١٩٩٣) حول التأثير المحلى لقوى السوق العالمية .

(٤) هلفجوت، سنة ١٩٩٤، جـ٢ حيث يتخذ بحثه موضوعًا تاريخيًا من السجاد الإيرانى ، ونفس المنهج فى، التعرض للسجاد الشرقى ، منهج "أنثروبولوجيا الأشياء". اتبعه بريان سبونر (سبونر، بسنة ١٩٨٦، ص ١٩٥ - ٢٣٥).

(٥) كانت جوديث تاكر من أوائل الباحثين الذين رصدوا تأثير التحول الرأسمالى لمصر فى القرن التاسع عشر على النساء وصلات النوع (تاكر بسنة ١٩٨٥).

(٦) الأسرة كوسيط هى نقطة البدء النظرية فى الكتاب الذى أشرفت على تحريره ديان بسنجرمان وهوما هودفار (سنجرمان وهودفار بسنة ١٩٩٦).

(٧) جولفان ، ١٩٥٧ ، ص ٣٣ - ٣٥ .

(٨) النص الذى ،ألقى ضوءًا على أداء النساء مهامًا فى قطاع الخدمات هو دراسة ويلى جنسن (جنسن سنة ١٩٨٧)، وبشأن النساء كصاحبات أدوار دينية نصّنا (كلانسى سميث، سنة ١٩٩١ ص ٢٧٥ -٢٩١)، كما درس جونز الموسيقيات (الإناث) فى تونس (جونز، سنة ١٩٨٧، ص ٦٩ - ٨٤) وبشأن مصر ينظر كارين فان نيوكيرك (فان نيوكيرك سنة ١٩٩٥).

(٩) انتيشان ، ١٨٨٤ ، ص ٢٢١ .

(١٠) تثير دراسة موضوع النساء والصنائع اليدوية فى ،شمال أفريقيا عددًا من الإشكاليات، فى مقدمتها ما تمّ فى الماضى من توثيق؛ فلدينا بيانات أفضل عن القطاع الحرفى الحضرى الذى ،سيطر عليه الرجال والرابطات من تلك التى لدينا عن القرية أو الإنتاج القبلى ، كما أن التوثيق الخاص بالقرن العشرين أغزر من ذلك الخاص بالقرن التاسع عشر.

(١١) ينظر كمثال ، بيرك ، ١٩٨٦ ، ص ٢٢١ - ومابعدها .

(١٢) إن التعريفات التى تم التوصل إليها فى كثير من البلاد والثقافات اليوم لما يشكل بالنسبة للمرأة "العمل": كثيرًا ما تستبعد اجتماعيًا وثقافيًا الإنتاج الأنثوى عن طريق الإقلال من قيمته، وكمثال درست جنى ، وايت المهاجرات (الإناث) من القرى واللاتى عشن فى استانبول وأسهمن فى صناعة إنتاج القطع المشغولة من منازلهن مثلما فى الورش؛ وكانت النتيجة التى ،خرجت بها هى أن كثيرًا من النساء بينما

عملن فى «قطاع التصدير لما يقرب من خمسين ساعة فى الأسبوع قد أنكرن أنهن عملن حقيقة" وتفسير ذلك يرجع إلى الطبيعة المنزلية لأنشطة النساء الإنتاجية وكذلك لمحيطها المكانى ولما انتظم المرأة من سياق أساسه صلات القرابة وكذلك للتخوّفات الذكورية بشأن الشرف . وبالتالى فإن النساء اليوم قد أغفلتهن أو قصرت فى تبيانهن الدراسات والتقارير الإحصائية لقوة العمل الحديثة ككل وذلك بتأثير التعريفات الضيقة لأنشطة القطاع الرسمى التى تأبى الاعتراف بالإسهامات الأنثوية وبهذا الصدد ينظر موجادام، سنة ١٩٩٣، ص ٢٩ - ٦٨، ولازرج، سنة ١٩٩٠، ص١٨٣-١٩٧ .

(١٣) كثيراً ما أدى الحرفيون (الذكور) العاملون فى قطاعات الصنائع اليدوية التقليدية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا أنشطتهم الإنتاجية فى محيطات جمعت بين المكانين العام والمنزلى أو أدمجت الواحد منهما فى الآخر، أو بتعبير أدق تداخل كل من المجالين العام والخاص فى الآخر وبشأن ما يثيره هذا من نقاط نظرية يرجع إلى ، فريدل سنة ١٩٩١، ص ٢١٥ - ٢٣١ .

(١٤) ونفس الشىء بالنسبة لفرنسا طيلة القرن التاسع عشر، وحيث اعتمد الاقتصاد بشكل ساحق، على إنتاج المصنوعات اليدوية المتقنة وعلى وسائل الإنتاج المتفرقة التى شارك فيها كل من النساء والرجال. أنه نادراً ما منحت النساء إلا فى فرنسا كذلك، امتياز وصفهن بالحرفيات (والتون سنة ١٩٩٢ ص ٤ - ١٤).

(١٥) تكشف إليزابث ويلاند باربر ما كان للناسجات ومنتجات القماش (الإناث) من أهمية كبيرة فى ، المجتمعات القديمة بالشرق الأدنى وحوض البحر المتوسط، وهى أهمية أغفلتها حتى أقرب وقت الدراسات التاريخية (باربر سنة ١٩٩٤).

(١٦) يدرس كنث براون تأخر قطاع الصنائع اليدوية الذكورى المراكشى (براون، سنة ١٩٧٦، ص ١٢٩-١٥٤).

(١٧) بشأن الصلات المتبادلة بين كل من الإنتاج، الذكورى والأنثوى وقوى السوق العالمى ينظر كاتاريه سنة ١٩٩١، ص ١٦١ - ١٧٦ وأيضاً مريوذر سنة ١٩٩٣ ص ٦٥ - ٨٣ وكتاريخ عام كاتاريه سنة ١٩٩٤ .

(١٨) شارل روبير أجرون هو من تناول الجزائر المستعمرة بأكثر تفصيل (أجرون سنة ١٩٦٨) وأفضل ما كتب فى الموضوع باللغة الإنجليزية هو مؤلف جون رودى (رودى سنة ١٩٩٢) وينظر أيضاً بروشاسكا سنة ١٩٩٠ وأخيراً براون وجوردون سنة ١٩٩٦ .

(١٩) بشأن مرحلة الإخضاع العسكرى فى تاريخ استعمار الجزائر ينظر جوليان سنة ١٩٧٩المجلد الأول، وكلانسى ،سميث سنة ١٩٩٤ .

(٢٠) بشأن مجهود النساء فى العمل والصنائع اليدوية يرجع إلى سيرة ذاتية كتبتها فاطمة عمروشى ، (عمروشى سنة ١٩٨٩).

(٢١) بشأن تتبع تطور الاقتصاد الأهلى من سنة ١٨٩٠ إلى ، سنة ١٩١٩: أجرون، سنة ١٩٦٨، جـ٢ ص ٧٩٢ - ٨٥٨ .

(٢٢) جولفان ١٩٥٧ ، ص ٣٦ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ص ١- ٧ .

(٢٤) بحث وليم هويزنجتون جهود مستعمرى مراكش لدعم الوضع الاجتماعى ،المتآكل لـ"صغار الناس" فى فترة ما بين الحربين، وللدعم، بوجه خاص، لكل من الحرفيين (الذكور) ورابطاتهم فى فاس.

(٢٥) سمبسوت ملتشر ، ١٩٩٨ ، ص ١٢٣ - ١٣٣,

(٢٦) جيمس بيكر ، ١٩٩٣

(٢٧) جولفان ، ١٩٥٧ ، ص ص ٤ -٥ .

(٢٨) بلويتر ، ١٩٣٠ ، ص ص ٧٠ -٧١

(٢٩) لاحظ جولفان (سنة ١٩٥٧، ص٣) أن "التفرقة الأساسية بين الإنتاج الفنى على يد الحرفىّ والفن الشعبى هى أن الأول يكاد يكون نشاطًا مقتصراً *على الذكور بينما* يمكن *للفن الشعبى* أن يكون من إبداع أىّ من الجنسين على حد سواء".

(٣٠) توصل كاتاريه إلى نتائج مماثلة (كاتاريه سنة ١٩٩١).

(٣١) انظر كمثال برك ١٩٣٠ ، ص ١١٣ - ١١٩

(٣٢) بوليتر ، ١٩٣٠ ، ص ٧١ .

(٣٣) انظر - علّولة سنة ١٩٨٦ ، وجرهام براون ١٩٩٨ ص ٤٤ - ٦٩ .

(٣٤) انظر زينب سليك ١٩٩٢ وانظر أيضا مجموعة المقالات التى ضمها عدد خاص من "دورية العالم الإسلامى ،والبحر المتوسط"Revue du Monde Mesulman et de la Mediterrannee فى سنة ١٩٩٤ كان موضوعه "*صور الاستشراق فى ،المعمار*".

(٣٥) كان ذلك السهو راجعًا فى جانب كبير إلى الفكرة الأوروبية السائدة التى تعتد بالمرأة العربية كأنثى تسلك فى مدن شمال أفريقيا حياة عاطلة تمامًا وحسيّة مقتصرة على ما وراء أبواب الحريم المغلقة! وبصدد تلك الآراء يرجع إلى كلانسى سميث سنة ١٩٩٨ ص ١٥٤ - ١٧٤ وبصدد نساء النخبة وحياتهن فى ،الحريم وأنشطتهن اليومية يرجع إلى كلانسى سميث وميتكالف سنة ١٩٩٣ ص ٤٣ - ٤٩ ..

(٣٦) بالرغم من أن المحاولة الأولى لتعليم الفتيات الجزائريات بشكل رسمى إتقان الصنائع اليدوية قد بدأت فى وقت مبكر، لم يتعد سنة ١٨٤٥ فإن المدارس المعدة لذلك لم تتم مركزتها ولا أضفيت عليها صفة المؤسساتية حتى فترة ما بين الحربين لازرج، سنة ١٩٩٤، ص ٥٩ - ٧٩ وأجرون سنة ١٩٦٨ جـ٢ ٨٥١، وأيضًا بشأن المحاولات الاستعمارية فى سنة ١٨٩٥ لتنظيم مدارس أهلية تعلّم البنات إنتاج السجاد: بوجيجا، سنة ١٩٣١، ص ٤٨ - ٩٠ .

(٣٧) مارجرت بل ، ١٩٣٩ .

(٣٨) المرجع السابق .

(٣٩) المرجع السابق .

(٤٠) بل ١٩٣٩ وجولفان ١٩٥٧ ص ١- ٧.

(٤١) ينظر برك، سنة ١٩٦٧، ص ١٧٦ - ١٧٧ بخصوص رد الفعل السياسى لعمال الصنائع اليدوية وحرفييها (الذكور) على التهديدات اليابانية والأوروبية لأرزاقهم.

(٤٢) مولمان ، ١٩٨٥ ص ١٢٢ .

(٤٣) انظر بل ، ١٩٣٩ ، وأجرون ١٩٧٩ جـ ٢ ص ٤١٢ - ٤١٨ .

(٤٤) بل ، ١٩٣٩

(٤٥) المرجع السابق .

(٤٦) المرجع السابق .

(٤٧) شيلك ، ١٩٩٧.

(٤٨) بل ، ١٩٣٩ .

(٤٩) المرجع السابق .

(٥٠) بخصوص المعلمات كمؤسسة في تونس انظر باكلتى ، ١٩٩٠ ، ص ٢٤٩ - ٢٧٣ .

(٥١) وإذا قارنا بما أوردته مارجريت بل عن ثلاثينيات القرن العشرين، دراسة حديثة لسوزان شيفر ديفيز (ديفيز سنة ١٩٧٨ ص ٤١٦ - ٤٣٢) فستظهر تشابهات ذات دلالة، في المقام الاجتماعى ، وتنظيم العمل في الخياطة وكذلك في التعليم الأنثوى ،بكل من جانبيه الأستاذة والتلميذة وتوضح ديفيز أن معلمة الخياطة لم تكن في حاجة إلى رأسمال كبير كى تصبح ناجحة، فقد كان أهم اثنين من مصادر قوتها هما البراعة المعترف بها في الحياكة وحسن السمعة.

(٥٢) باكلتى ، ١٩٩٠ ، ص ٢٥٠ .

(٥٣) بل ، ١٩٣٩ .

(٥٤) يذكر أجرون (سنة ١٩٦٨،جـ٢ ص ٨٥١) أن نسج السجاد كاد نحو سنة ١٩٠ ألا يكون مجزيًا للنساء الجزائريات على الإطلاق؛ فقد كانت السجادة التى تزن سبعة عشر كيلوجرامًا تتطلب شهرين من العمل ويدفع عنها للنساجة (الأنثى) خمسون فرنكًا فقط أى أقل من فرنك واحد يوميًا.

(٥٥) بل ، ١٩٣٩.

(٥٦) بل ، ١٩٣٩ ، وجولفان ، ١٩٥٧ .

(٥٧) بلاسيلى ، ١٨٥٩ ، ص ٢٠٦ .

(٥٨) ويحوى المرجع المذكور في المتن (فيلبرج سنة ١٩٤٤) توصيفًا "إثنوجرافيا"، يرجع إلى سنة ١٩٣٦، للخيام التى ،نسجتها نساء قبيلة أولاد نايل وغيرها من قبائل وسط الجزائر.

(٥٩) تمثل "مزاب"، وهى واحة - مدينة واقعة في عمق الصحراء الوسطى اتسمت بما يطبع كلاً من الحياة الحضرية والريفية حالة مستقلة ففيها كان غسل الصوف نشاطًا مقتصرًا على الذكور على عكس الوضع الذى ساد بصفة عامة في غيرها من أنحاء الجزائر وسائر شمال أفريقيا وأحد أسباب ذلك الاحتكار الذكورى ،لغسل الصوف هو التصميم المعمارى التقليدى للمسكن في "مزاب" والذى كان هو نفسه

نتيجة لتوزيع موارد المياه في المنطقة لم تكن في الساحات الداخلية لمنازل مزاب صنابير ماء ومن ثم وجب أن يتم غسل الصوف في الهواء الطلق خارج مجموعة المساكن في أحواض واسعة بالقرب من الآبار واعتبر ذلك ، مكانًا عامًا وجعل بصفة عامة وقفًا على الرجال على نحو يشابه كثيراً وضع المقهى ، وإذن فقد استبعدت النساء من عملية غسل الصوف الخام لأسباب تتعلق بشرف الأسرة وحرصًا على حياء الأنثى ، وبشأن "مزاب" يرجع إلى ،جواشون، سنة ١٩٧٢، ص ١٠٨ .

(٦٠) انظر ، بل ، ١٩٣٩ .

(٦١) المرجع السابق .

(٦٢) المرجع السابق .

(٦٣) كلانسى سميث ، ١٩٩٥ ، ص ص ٣٩٧ – ٣٩٨ .

(٦٤) بل ، ١٩٣٩ .

(٦٥) بل ، ١٩٣٩ ، وموميبس واندريه ١٩٦٧

(٦٦) بورديو ، ١٩٦٢ . ص ١ – ٢٤ حيث نجد مدخلاً إلى مجتمع القبائل وثقافته .

(٦٧) بل ، ١٩٣٩ ، وهانوتو ولوتورنون ١٨٧٢ – ١٨٧٣ .

(٦٨) بل ، ١٩٣٩ ، وجولفان ١٩٥٧ ص ٦٩ – ٧٣

(٦٩) بل ، ١٩٣٩

(٧٠) بل ، ١٩٣٩ ، وريكار ١٩٢٥ . ص ١٠٥ – ١٢٣

(٧١) بل ، ١٩٣٩ .

(٧٢) المرجع السابق .

(٧٣) رزويك ، ١٩٨٥ ، وبل ١٩٣٩ .

(٧٤) المرجع السابق ، ص ٦٠ – ٦٣ .

(٧٥) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، وريكار ١٩٢٥ . ص ١١٩

(٧٦) المرجع السابق ص ٤٢ – ٤٧ . أجرون ، ١٩٧٩ جـ ٢ ص ٥٠٤ – ٥٠٦ .

(٧٧) ويلاحظ أجرون (سنة ١٩٦٨، جـ٢ ٨٤٩) أن الغالبية العظمى من نساء الجزائر المسلمات، نحو أربعة آلاف وستمائة وخمس وخمسين، كنّ خادمات لدى الأوروبيين فى ،مطلع القرن العشرين، وينظر جولفان، سنة ١٩٥٧، ص٦٠.

(٧٨) أجرون ، ١٩٦٨ جـ ٢ – ص ٨٤٩ .

(٧٩) رزويك ١٩٨٥ ، ص ٢٠ – ٢١ ، وفالنسى ١٩٧٧ ص ٣٦ – ٤٢ ، وكريم ١٩٧٣ جـ ٢ ص ٣٧ – ٤٠ .

(٨٠) رزويك ، ١٩٨٥ ص ٢٣ – ٤٦ .

(٨١) باكلتى ، ١٩٩٠ ٢٤٩ – ٢٥٠ .

(٨٢) لارجش ، ١٩٩٣ ص ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٨٣) باكر سكاوسكاو ١٨٣٩ جـ ٢ ، ص ١٧٦ .

(٨٤) رزوسك ، ١٩٨٥ . ٢١ وكريم ١٩٧٣ جـ ٢ ص ٤١ .

(٨٥) فالنسى ، ١٩٧٧ ، ص ٢١١ .

(٨٦) رتشار دبسون ، ١٨٤٥ ، ص ١٠٢ .

(٨٧) رزويك ، ١٩٨٥ ص ٢١ .

(٨٨) رزويك ، ١٩٨٥ ، وفلورى ١٨٩٦ ص ٧٥ - ١٩٧.

(٨٩) فالنسى ، ١٩٩٦ ص ٣٧٦ - ٤٠٠ .

(٩٠) كريم ، ١٩٧٣ . جـ ٢ . ص ٤٢ - ٤٤ .

(٩١) المرجع السابق .

(٩٢) روفو ، ١٩٧٣ .

(٩٣) رزويك ، ١٩٨٥ ، ص ٣ - ٦٥ ، وص ١٠٥ .

(٩٤) رزويك ، ١٩٨٥ ، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٩٥) رزويك ، ١٩٨٥ ص ١٠٧.

(٩٦) كريّم ، ١٩٧٣ . ص ٤٤ - ٤٦ .

(٩٧) المرجع السابق ، ص ٤٥ . ورزويك ١٩٨٥ . ص ١٠٥ - ١١٢ .

(٩٨) جولفان ، ١٩٥٧ . ص ١٧٨ .

(٩٩) رزويك ، ١٩٨٥ ص ، ١٠٧

(١٠٠) وقد خصّصت مقالات لمجهودات إنعاش الصنائع اليدوية التقليدية فى شمال أفريقيا فى العدد الخامس (سنة ١٩٥٩) من .Cahiers des Arts et Techniques d'Afrique du Nord

(١٠١) بخصوص تجارة التهريب فى كل من تونس والجزائر: كلانسى «سميث» سنة ١٩٩٤، ص ١٥٥ - ١٦٧، وبخصوص تأثير الأنسجة المستوردة، من أوروبا عبر مالطة، على اقتصاد شمال أفريقيا: دى رينو، سنة ١٨٥٣، ص ٣٦٥ .

(١٠٢) وثائق الخارجية الفرنسية، وزارة الخارجية، باريس. المجلد الرابع عشر : تقرير de Lanessan عن سنة ١٨٨٥ .

(١٠٣) فالو ، ٨٩٩ . ص ١٢.

(١٠٤) المرجع السابق ، ص ١٠٤

(١٠٥) ركليو ، ١٩٨٦ . ص ٢٨٢ .

(١٠٦) ينظر بحث طاهر حداد الذى كتبه بالعربية أصلاً سنة ١٩٢٧ (حداد، سنة ١٩٨٥، ص٢٢-٢٥)، حيث ينتقد بعنف التحول إلى الميكنة وما طرأ من أذواق جديدة لدى المستهلك التونسى ، وهى «نزعات يدّعى أنها أضرت بطبقة الحرفيين .

(١٠٧) الوثائق القومية التونسية، دار الباى ، مدينة "تونس"، ١- ١١٣-A التقرير الخاص بالعاشر من ديسمبر سنة ١٩٣١ .

(١٠٨) هذا، وحتى وقت تحرير هذا الفصل، كان جيمس موكايير يعمل فى رسالة للدكتوراه بجامعة جون هوبكنز فى موضوع مكتب الحرف التونسية.

(١٠٩) وأيضًا قطاع "تونس" (Tunisia سنة ١٩٤٥، ص ٣٢٩) من تقارير مخابرات بريطانيا العظمى.

(١١٠) فزدغلى ، ١٩٩٣ . ص ٦٣ .

(١١١) وهو اقبال لم يزل حتى اليوم فى تونس كبيرًا ، روفو ، ١٩٧٣ .

(١١٢) جولفان ، ١٩٥٧ . ص ٦٥ .

(١١٣) المرجع السابق . ص ٦٩ .

(١١٤) المرجع السابق .

(١١٥) للأرقام الخاصة بالسياحة ، نلسون ، ١٩٨٨ . ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(١١٦) هوبكنز ، ١٩٨٢ . ص ١٠١.

(١١٧) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(١١٨) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(١١٩) المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

(١٢٠) المرجع الساق ، ص ١٠٧ .

(١٢١) والتون ، ١٩٩٢ . ص ١٥ .

(١٢٢) بورديو ، ١٩٧٣ . ص ٩٨ - ١١٠.

(١٢٣) المرجع السابق ، ص ١٠٠.

(١٢٤) مسيك ، ١٩٨٧ . ص ٢١١ .

قائمة المراجع

Bakalti, Souad. *La Femme Tunisienne au temps de la colonisation, 1881–1956.* Paris: L'Harmattan, 1996.

Bel, Marguerite A. *Les arts indigènes féminins en Algérie.* Algiers, 1939.

Clancy-Smith, Julia, and Cynthia Metcalf. "A Visit to a Tunisian Harem." *Journal of Maghrebi Studies* 1-2, 1 (Spring 1993): 43–49.

Goichon, Anne-Marie. *La vie féminine au Mzab: Etude de sociologie Musulmane.* Paris: Geuthner, 1927.

Golvin, Lucien. *Aspects de l'artisanat en Afrique du Nord.* Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

_____. *Les tissages décorés d'El Djem et de Djebeniana.* Tunis: Imprimerie Bascone et Muscat, 1949.

Helfgott, Leonard M. *Ties That Bind: The Social History of the Iranian Carpet.* Washington, D.C.: The Smithsonian Institution Press, 1994.

Jensen, Willy. *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town.* Leiden: E. J. Brill, 1987.

Kerrou, Mohamed, and Moncef Mhalla. "La prostitution dans la médina de Tunis au XIXe au XXe siècle." In *Etre Marginal au Maghreb,* ed. Fanny Colonna, 201–221. Paris: Alif, 1993.

Lazreg, Marnia. "Women, Work, and Social Change in Algeria." In *Women, Employment, and the Family in the International Division of Labor,* ed. Sharon Stichter and Jane L. Parpart, 183–197. New York: Macmillan, 1990.

Lobban, Richard, ed. *Middle Eastern Women and the Invisible Economy.* Gainesville: University of Florida Press, 1998.

Messick, Brinkley. "Subordinate Discourse: Women, Weaving, and Gender Relations in North Africa." *American Anthropologist* 14, no. 2 (1987): 210–225.

Quataert, Donald. "Ottoman Women, Households, and Textile Manufacturing, 1800–1914." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender,* ed. Nikki Keddie and Beth Baron, 161–176. New Haven: Yale University Press, 1991.

Reswick, Imtraud. *Traditional Textiles of Tunisia and Related North African Weavings.* Los Angeles: Craft and Folk Art Museum, 1985.

Simon, Rachel. *Change Within Tradition Among Jewish Women in Libya*. Seattle: University of Washington Press, 1992.

Singerman, Diane, and Homa Hoodfar, eds. *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the Household*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Vatter, Sherry. "Journeymen Textile Weavers in Nineteenth-Century Damascus: A Collective Biography." In *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, ed. Edmund Burke III, 75–90. Berkeley: University of California Press, 1993.

White, Jenny B. *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*. Austin: University of Texas Press, 1994.

Zouari-Bouattour, Salma. *Femme et emploi en Tunisie*. In *Femmes, culture et société au Maghreb*, ed. R. Bourquia, M. Charrad, and N. Gallagher, vol. 11, 161–179. Casablanca: Éditions Afrique-Orient, 1996.

الفصل الثانى

التحديث والدولة والأسرة فى دراسات عن نساء الشرق الأوسط *

مرفت حاتم

إن مرادى فى هذا العرض للأبحاث الحديثة التى أُجريت على النوع والدولة فى الشرق الأوسط هو الكشف عن السبب الذى جعل تلك الأبحاث فى دراستها للدولة - الأمة الحديثة تضع "الأسرة المسلمة" فى مقدمة ما تخصه بالتحليل. والإجابة تتصل إلى حد كبير بما كان لخطاب التحديث من تأثير على تفسير التغيرات التى وقعت فى تلك المجتمعات، بما فيها التغيرات فى الأدوار والعلاقات النوعية. وفى البداية أريد أن أحدد بإيجاز الكيفية التى كوّن بها علم السياسة - فى تطبيقه على الشرق الأوسط - مفاهيم العلاقات بين التحديث والدولة والأسرة؛ ذلك أن المتخصصين فى هذا الفرع من العلم قد أظهروا - بصفة عامة - قليلاً من الاهتمام بدراسات النوع، ومعظم الأعمال عن النوع والأسرة التى سنعرض لها هنا هى من إنتاج علماء اجتماع وأنثروبولوجيين ومؤرخين يعملون داخل إطار العمل النظرى للدراسات عن نساء الشرق الأوسط، ويجمع بين المجالين رؤية مشتركة للدولة ودورها فى تحديث المجتمع، وقد امتدت دراسة النساء بهذه الرؤى إلى بحث موضوع الأسرة، وبالرغم من جهود الباحثين المشتغلين بتلك الدراسة لطرح مفهوم الأسرة الإسلامية التقليدية للنقاش فإنهم ظلوا على اعتقادهم بأن الأسرة هى أول ساحة تختبر فيها سياسات الدولة التحديثية، وزوايا الرؤية التاريخية والنظرية، التى يقدمها كل من علماء السياسة والباحثين المشتغلين بدراسة النساء، هى مصادر لسياق مهم ينبغى أن تفهم فيه سرديات الدولة، والتى ستبحث هنا لاحقاً.

فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، كان علماء السياسة من بين من تأثّروا بما أحاط بمؤلف دانييل ليرنر "انقضاء المجتمع التقليدى" The Passing of Traditional Society من حماس. فى تلك الدراسة تنبأ ليرنر، مدفوعًا بتفاؤله، بأن ما يجرى، على اتساع المجتمع كله، من تغييرات فى السلوكيات وطرق الاتصال والأدوار الاجتماعية سيسهم فى بناء مجتمعات حديثة بدلاً من تلك الإسلامية التقليدية(١)، وعندما لم تتطور فى المجتمعات الناشئة أنظمة للحكم قائمة على المشاركة السياسية لم ييأس المفكرون السياسيون، لقد أكدوا على أن الأنظمة العسكرية الجديدة، ودول الحزب الواحد، تلعب دورًا تطويريًا وتحديثيًا كممثلة "للطبقة المتوسطة الجديدة"(٢).

وقد برز النوع، فى تلك الصياغات النظرية، كجانب غير مركزى من مناقشة الانتقال من التقاليد إلى الحداثة، وأدرجه ليرنر بشكل هامشى كأحد معالم المواجهة بين المجتمعين التقليدى والحديث، وقد افترض أن الأول غير قادر فى حد ذاته على إحداث تغييرات ذات دلالة فى علاقات النوع وآثارها.

وفى العالم العربى سادت ثقافة الخيلاء الذكورى، التى قادت الرجال إلى عزل النساء واستبعادهن من المشاركة فى الحياة العامة ما استطاعوا، وكنتيجة وفّرت وسائل الإعلام الغربية، وبخاصة الأفلام والمجلات المصوّرة مصدراً هامًا من مصادر الرسائل والصور النوعية التى اعتمدت عليها المتعلمات من نساء الطبقة الوسطى فى سعيهن إلى مفاهيم جديدة لعلاقات النوع(٣).

وبنفس الروح قدم مانفريد هالبرن بحثًا وجيزًا للكيفية التى قوضت بها ضغوط الحداثة قوة الأسرة المطبوعة بسمة الحكم الأبوى فى الشرق الأوسط. فبانتقال الفلاحين من الريف إلى المدن تحررت النساء بفضل دورهن الجديد كمتكسّبات، وكانت النساء العاملات الباحثات عن عمل واللاتى يُدفع لهن فيه عادة أقل مما يدفع للرجال أكثر نجاحًا فى الحصول على أعمال، وقد ولّد هذا توترات جديدة بين الرجال والنساء وأدى إلى تقويض السلطة المطبوعة بسمة الحكم الأبوى فى الأسر التقليدية(٤). وبمعنى آخر أتاح التحديث للمرأة التحرر من الأسرة المطبوعة بهذه السمة، ولكنه لم يتح لها المساواة النوعية!

وأتت سبعينيات القرن العشرين بقلق متزايد، فى دوائر البحث العلمى، من الاعتقاد الواسع النطاق فى إمكانيات الدول العسكرية الفاشيّة الطابع وفى مهمتها التحديثية، وقال نقاد تلك الأنظمة إن الفاشية فى السياسة وعرقلة التقدم فى الاقتصاد كانتا وحدهما ما ثابرت سياسة الدولة على الإسهام به خلال خمسينيات القرن العشرين وستينياته. وأشار عدد متزايد من علماء السياسة، فى تفسيرهم للنجاح المحدود لتلك الدول التحديثية، إلى "قبضة التقاليد" فى المنطقة، أى قوة جذب الروابط التقليدية، روابط الأسرة والدين والحزبية السياسية(٥). وقيل إن هذه العوامل جزء لا يتجزأ من الثقافة السياسية للمنطقة، وإنها قادرة بطريقة ما على الصمود فى وجه عالم سريع التغيّر، وأعطى قيام الجمهورية الإسلامية فى إيران، وانتشار الفكر الإسلامى فى المنطقة مصداقية لذلك الرأى. ولم تسجل تلك التطورات تصاعد القوى التقليدية ومخططاتها فحسب، بل إن الشعبية التى حقّقتها انتقادات تلك القوى للدول الاشتراكية والتحديثية، قد رسختها كمتحديات خطيرة للسلطة السياسية.

وقد أدت تلك التطوّرات إلى اهتمام متجدد بدراسة الدولة فى ثمانينيّات القرن العشرين. وركزت الدراسات الجديدة على "القوى الاقتصادية والاجتماعية الحديثة" للدولة، تلك القوى التى جعلت للدولة دورًا قويًا فى معظم تلك المجتمعات(٦). وأسهم الهجوم المتكرر على الدولة، من جانب الإسلاميين، فى تعميم النظر إلى الدولة كساحة مهمّة، قدّر فيها للصراعات السياسية بين القوى الحديثة والتقليدية أن تسوّى لصالح التحديثين.

ومرة أخرى لم يظهر النوع كعنصر أساسى فى تطورات الخطاب تلك ... أشار قليل من المحلّلين إشارة عابرة إلى النوع كقضية نتاج ثقافى ميّزت، بين أصحاب الأدوار السياسية، بين الإسلاميين والعلمانيين، وعندما بحث المحللون الدور الذى لعبته الجمعيات النسائية فى ذلك الصراع السياسى فإنهم إما بالغوا فى أهميتها الرمزية أو أغفلوها تمامًا باعتبار صلتها السياسية بالموضوع محدودة(٧).

وبالاختصار كان تنظير علماء السياسة للدولة الشرق أوسطية من خلال مصطلحات الحداثة والتقاليد والصراع بين الاثنين؛ وكنتيجة لذلك استمر خطاب

التحديث فى موقعه كسردية متسيّدة. وفى خلال ذلك البحث اتخذ النوع موقعه فى الهامش، وبالرغم من دفع البعض بأن التعديلات النظرية المختلفة قد مثّلت تغيراً فى أساليب دراسة الدولة وعلم السياسة(٨) فإن تلك التعديلات لم تمثل إلا تغييرات داخلية ومبالغات في داخل نفس ذلك الخطاب السائد.

وكما سلف الذكر فإن معظم الدراسات فى موضوع النوع والدولة فى المنطقة هو من عمل مؤرخين وعلماء أنثروبولوجيا وعلماء اجتماع، مما يعكس ما فى الدراسات عن نساء الشرق الأوسط من زوايا للرؤية تتسم بتعدد التخصصات. ويظهر تتبع الأصول التاريخية لهذا الحقل، الراجع أصلها إلى سبعينيات القرن العشرين، يظهر تواصلاً فى إفراد موقع متميز لخطاب التحديث، ويستكمل هذا بفرضيّات ومفاهيم مستعارة من الدراسات حول نساء الولايات المتحدة، وكانت النتيجة مزيداً من التوسّع النظرى فى الصلات التى نمّتها النساء بالحداثة وبالتقاليد وبالدولة.

وكمثال دعونا نعود إلى المجموعات الأولى من الدراسات المكرّسة لنساء الشرق الأوسط والتى صدرت فى سبعينيات القرن العشرين(٩): إن مقدمة كل منها تبدأ باستنكار الأولية المعطاة لدراسة الحرب والسياسة والقيادات الاقتصادية والدينية كاهتمامات حديثة – عامة – ذكورية(١٠). ومؤلفات تلك المجموعات يتقدّمن بعرض بديل هو إضفاء القيمة على دراسة النساء عن طريق وضع الاهتمامات الأسرية – الأنثوية – الخاصة فى المركز من مخططاتهن البحثية. وهن يشرن إلى دراسة "الأسرة المسلمة" كنقطة شرعية متميزة يمكن منها التوثيق لتفاعلات النساء مع سائر المجتمع(١١).

ولم يقبل المشتغلون بالدراسات عن نساء الشرق الأوسط بالتعارض الثنائى بين الرجال والنساء وبين الساحة العامة والسّاحة الخاصة فحسب بل أقّروا كذلك انفصاماً حاسماً بين المجتمعات الحديثة والتقليدية، ونظروا إلى الأسرة "الإسلامية – التقليدية" كمؤسس لارتباط مباشر بين المرأة والتقاليد. وقد وفرت الأسرة قاعدة تأسيسية لفهم تجارب النساء المعاشة واختلافهن الثقافى. وفى المناقشات الدائرة عن الأسرة التقليدية استكملت المبادئ الإسلامية – القرآنية عن النوع، التى استلهمتها الشريعة الإسلامية، وتحديدها لنسق للأحوال الشخصية سمته الخضوع (الأنثوى للذكورى) بشأن الحق فى الزواج والطلاق وكفالة الأطفال، استكملت بدراسة الأعراف القبليـة والعـائلية

(أى ممارسات الحجاب والعزل الجنسى وغيرها) كعناصر أخرى "للتقاليد الإسلامية"[١٢]، وفى إحدى الصياغات كانت هاتان المجموعتان من المكونات الثقافية للأسرة القبلية متناقضتين بحكم ما هو كامن فى كل منهما، فبينما كرست المبادئ القانونية لتفوق الرجال النظرى والقانونى على النساء منح العمل الفعلى للأعراف القبلية والعائلية النساء قدراً كبيراً من الحرية والسلطة[١٣].

وكما حدّدنا سلفًا وفرت المجتمعات والأسر التقليدية مفاهيم لها سمة المعارضة تمت المقابلة بينها وبين المجتمع الحديث. لقد مثّل ما لتلك المجتمعات والأسر من قيم عتيقة ومذاهب إيمانية ومؤسسات كل ما يخالفه المجتمع الحديث: فهى جامدة ومقاومة للتغير وقائمة فى جوهرها على عدم المساواة وتفتقر إلى الحرية وأميل إلى اللاعقلانية، واستهدف أنصار المذهب النسوى إصلاح مفهوم الأسرة الإسلامية التقليدية بدلاً من إنكاره، وذلك عن طريق رفض بعض أفكاره الخاطئة واسعة الانتشار والتقدم بحلول تجريبية للتوفيق بينه وبين الحقائق السياسية والاقتصادية المطروحة. وفى تلك الدراسات استعين بالأسرة لإظهار الكيفية التى كانت بها النساء مشاركات ناشطات فى مجتمعاتهن مارسن السلطة على حياة رجالهن وأطفالهن[١٤]، ويمكن إظهار العزل الجنسى على أنه أنشأ عالمًا أنثويًا اتخذ مركزه حول الأسرة وأمدّها بشبكات اجتماعية مركبة وقواعد للسلطة مهمة[١٥].

وقد غيرّت هذه الزوايا المختلفة لرؤية الأسرة من رؤانا للمجتمع الإسلامى ونسائه[١٦]. وتمّ توجيه اهتمام جديد إلى دراسة الشريعة الإسلامية والممارسة الاجتماعية كجانب من دراسة تأثير الأعراف الأهلية على الأسرة، وبهذا أصبحت الأسرة على المستوى التحليلى بمثابة المنشور الزجاجى الذى من خلاله يمكن بحث تأثيرات مجتمع متغير على النساء، وكذلك استعان المنظرون النسويّون بالأسرة لتحييد التميّزات الطبقية والحضرية الأصل التى نتجت عن التنويه بنساء أسر الطبقتين الوسطى والعليا العصرية الغربية الطابع. ولأن أداء معظم النساء تمّ داخل الأسرة الشرق - أوسطية التقليدية فقد عدت تلك وحدة التحليل الأولية فيما يتصل بموضوع البحث.

وقد أنشأ الطابع "التقليدى" المفترض لأسر الطبقة العاملة مشكلات متعددة. فقد ترتب عليه الإيحاء بوجود ما هو "أصيل" وغير متغير فى حياة النساء اللاتى كن جزءاً

من تلك المؤسسة[١٧]، بل ما هو أسوأ، إذ افترض أن تلك الأسر هى النقيض التام لمناظراتها العصرية : فبينما كانت أسر الطبقتين الوسطى والعليا مفتوحة للتغييرات فإن أسر الطبقة العاملة كانت، شيئًا ما، أقل تأثرًا بالتغيير ومقيّدة إلى ممارسات اجتماعية، وأدوار فى المجتمع، تقليدية وألصق بالماضى.

وبهذه الطريقة ظل فى الإمكان إرجاع اللامساواة النوعية، فى الأسر التقليدية، إلى التقاليد الثقافية والقبلية والدينية دون غيرها. وكانت تلك التقاليد هى التى حدّت من وصول المرأة إلى المجال العام وبررت مكانتها الخاضعة باستمرار[١٨]. وبسبب ما هو مفترض من قدرة الأسر التقليدية نفسها المحدودة على قلب الوضع فقد أعطى خطاب التحديث للدولة ومؤسساتها (للتعليم والتشريع والعمل والاقتصاد) دورًا إيجابيًا مباشرًا، وأحياناً غير مباشر، تؤديه فى تغيير علاقات القوة النوعية فى أسر الشرق الأوسط ومجتمعاته[١٩]. وقد أوحى البعض بأن دور الدولة فى التحديث والتنمية مثّل أداة فعالة للتغيير: لقد حسّن تحديث المجتمع من فرص النساء للوصول إلى المجال العام وأيضًا، وهو الأهم، غيّر فى العلاقات النوعية داخل الأسرة، وهنا تم تحديد التعديل التشريعى فى قوانين الأحوال الشخصية (التى تحكم الزواج والطلاق وكفالة الأطفال) كأكثر المؤشرات على التغيير دلالة.

ويوفر ما تقدمه الدراسات، التى موضوعها نساء الشرق الأوسط، من سرديّات عديدة عن تطور الأمة – الدولة مختلف التعريفات، وزوايا الرؤية، للتحديث، وبالرغم من تميز الواحدة من تلك السرديّات عن الأخرى، بما فيه الكفاية، فإنها قد استندت إلى نفس المفاهيم الرئيسية للحداثة والتطوّر، وللتقاليد والإسلام، وللفرضيّات العامة عن "الأسرة المسلمة" التى سلف توضيحها؛ والنتيجة هى أن الحدود التحليلية لتلك السرديّات مخترقة، مما يثبت مرة أخرى رأيى أنها كلّها يجمعها خطاب واحد! كل هذه السرديات قد اتفقت على أن إكساب علاقات النوع وأدواره وضع المساواة كان نتيجة للتحديث العام للمجتمع، ومعظمها أكد على أهمية سياسات الدولة التى تشير إلى "الأسرة المسلمة" باعتبارها معلية للتقاليد الإسلامية، وكعلامة على تلك الأهمية الخاصة عدّ معظم تلك السرديات قانون الأحوال الشخصية وسيلة اختبار للنجاح أو الفشل النسبيين للتحديث أولاً ؛ وثانيًا لطابع الدولة "التقدمى" أو "المحافظ"؛ وثالثًا لتقدم النساء المسلمات صوب المساواة النوعية.

وفى القسمين التاليين من هذا البحث سأختبر الفرضيات سالفة الذكر؛ وسأقدم فى القسم الأول السرديات التى درست الدولة فى مجتمعات الشرق الأوسط، خلال القرن التاسع عشر وفى أوائل القرن العشرين، ويركز القسم الثانى على الدولة فى النصف الثانى من القرن العشرين، وعقب إعادة تكوين كل سرديّة سأحاول أن أقدم تقييمًا لما حوت من آراء، وأناقش فى الختام حدود خطاب التحديث وما يبذل من جهود للفكاك منه.

التحديث والنوع والدولة فى دراسة الشرق الأوسط

زمن القرن التاسع عشر

الخطاب القومى

كانت القومية أساس أقدم الخطابات، المستخدمة لتحليل الصلة الجديدة بين التحديث والنوع والدولة فى الشرق الأوسط، وأكثر تلك الخطابات شيوعًا . ذلك كان خطابًا للتقدم نظر إلى التحديث والتوجه نحو الغرب كجزء من عملية بناء مجتمعات جديدة، وفى ذلك المبحث تم تناول دور النساء الخاضع فى الأسرة المسلمة كواحد من أسباب التخلّف المجتمعى ومن أعراضه معًا فى نفس الوقت، وقد قدم تأثير الغرب والإصلاحيين ذوى التوجه الغربى، الذين دافعوا عن مخططات نوعية جديدة، حلولاً لتلك المشكلة : لقد ساند الإصلاحيون عمالة المرأة، ومن قبلها عدم حرمانها من التعليم العام، وقد تطابقت (لدى أولئك الإصلاحيين) الحقوق، والأدوار، النوعية الجديدة التى أعطيت للمرأة مع التقدم الاجتماعى، والحركة الوطنية، التى طالما توافقت مع دولة ما بعد الاستعمار، أثبتت، بتأييدها لتلك التغييرات، أسانيدها واكتسبت شرعية سياسية.

وسأستعرض – كنموذج لذلك الخطاب – أحد البيانات التاريخية لتطور الحركة القومية التركية فى القرن التاسع عشر، وبالتحديد كيف أسهمت فى بناء دولة عصرية وعلمانية وفى مفاهيم جديدة لحقوق المواطنة للمرأة إذ أستند، كأساس لهذه المناقشة، إلى بحث دنيز كنديوتى عن الحركة القومية التركية[٢٠]، وهو عمل ثرى بالتفاصيل

الدقيقة وبعيد عن التبسيط المخل، ويبدأ ذلك البيان بتسليط الضوء على أثر الدولة العصرية العلمانية فى فك القيود وعلى "انفصامها الجذرى عن الإسلام العثمانى ومؤسساته"[٢١]، وقد ألغت الجمهورية التركية الخلافة (سنة ١٩٢٤)، وأسقطت من الدستور مادة كانت تعلن الإسلام دين الدولة[٢٢]، وبمزيد من التحديد سنّت، سنة ١٩٢٧، قانونًا مدنيًا تركيًا كان مماثلاً أو كاد للقانون المدنى السويسرى، وقطع القانون الجديد رسمياً كافة الصلات بالشريعة الإسلامية، ومن ذلك تجريمه لتعدد الزوجات ومنحه الرجال والنساء حقوقًا متساوية فى الطلاق والكفالة[٢٣]، أما فى القانون العام فقد منحت النساء حق التصويت فى انتخابات المحليات سنة ١٩٣٠ وفى الانتخابات النيابية سنة ١٩٣٤[٢٤].

وقد استمدت تلك التغييرات الحاسمة جذورها التاريخية من فترة "التنظيمات" (بين سنتى ١٨٣٩ و ١٨٧٦) حين ساندت بريطانيا العظمى وأقرّت إعادة تنظيم المجتمع العثمانى من خلال إدخال إصلاحات إدارية وتعليمية وفى أساليب الصناعة، كان المساندون على المستوى المحلى لتلك الإصلاحات يشكلون طبقة جديدة من بيروقراطيى الإمبراطورية العثمانية، وقد استبعدت هياكلهم الجديدة "التى تم تحديثها" كلاً من "الحرفيين والصناع والطبقة الوسطى السفلى فى الحضر وصغار الموظفين والمراتب الدنيا من العلماء"[٢٥] وهى عناصر اتخذت معارضتها مظاهر أكثر إسلامية. وكنتيجة لذلك استلزم التحديث موازنة بين التطلّعات الغربية للتغيير وبين معارضة تحت لواء الإسلام تقوم بها أغلبية تستلهم مبادئه[٢٦].

وعلى عكس ما ينسب عادة إلى أولئك الإصلاحيين من آراء أحادية البعد أكّد البيان التاريخى موضع البحث على ما فى أساليبهم للتغيير من ازدواجية، فبينما انتقدوا بعضًا من الثوابت الاجتماعية فى المجتمع العثمانى (الزيجات الإجبارية والمرتب لها، وإباحة "التسرّى"، وتعدد الزوجات) انتقدوا أيضاً وفى نفس الوقت التوجه إلى الغرب واستلهامه أو، بكلمة واحدة، "التغريب"[٢٧]، وأفضل وصف لآرائهم هو أنها قدّمت منظوراً إسلامياً تحديثيًا واضح التأثر بما يسمى بالفكر "الذرائعى" Instrumentalist وقد استعانوا بمطلب التغيير فى الأدوار النوعية للتدليل على أن منظورهم يسهم فى خلق مجتمع أقوى صحة[٢٨] .

وقد شملت عملية التحديث إنشاء مدارس حكومية جديدة للنساء، وتدريب المولّدات والمعلمات، وبالإضافة إلى ذلك ظهرت مطبوعات عديدة للنساء. وكذلك شاركت النساء فيما دار حول النوع من حوار عام(٢٩).

وبالإطاحة بحكم عبد الحميد الثانى الاستبدادى، فى سنة ١٩٠٨، على يد ثوار تركيا الفتاة أعضاء لجنة الاتحاد والترقّى تستهل الفترة الدستورية الثانية (١٩٠٨ - ١٩١٨)، وقد شهدت تلك الفترة انتعاشًا اجتماعيًا وفكريًا قويًا، أسرع بتكاثر الجمعيات النسائية وبفتح الجامعة للنساء وبإدماجهن المتزايد فى القوة العاملة(٣٠) ثم، وهو أهم، استعان الكتّاب، سواء الإسلاميون أم ذوو التوجه الغربى أو التركى، بالمناقشات الدائرة حول النساء والأسرة لإبراز وجهات نظرهم فى الأمة التركية ومشروعها الوطنى.

وقد تجنبت أطروحات ذوى التوجه التركى فى ذلك الحوار، الدائر حول الهوية الوطنية التركية، مجابهة الإسلام استنادًا إلى الغرب، بل كان من رأى ظيا جوكالب، أهم المنظرين لذلك الفكر أن تاريخ المجتمعات التركية السابقة على الإسلام قدّم الدليل على بناء الأسر فى تلك المجتمعات على مبدأ المساواة ، وعلى أحادية الزواج ووجود نسوية تركية(٣١)، وقد ألهم ذلك "العصر الذهبى" قانون الأسرة الصادر سنة ١٩١٧، الذى أسس قواعد "الأسرة الوطنية". لقد تقرر أن يكون الزواج أحاديًا ومبنيًا على التراضى، فجعل القانون الجديد تعدد الزوجات متوقفًا على موافقة الزوجة الأولى(٣٢)، واشترط ذلك القانون أن يحضر إبرام الزواج، إلى جانب الشاهدين اللذين تفرض الشريعة وجودهما، موظف حكومى كى "يمد المرأة بأمان أكبر فى عقد الزوجية".

بل حدثت تغيرات أكثر حسما فى أعقاب الحرب العالمية الأولى وحرب التحرير الوطنى وإعلان جمهورية تركية برئاسة مصطفى كمال أتاتورك (سنة ١٩٢٣). لقد شهدت تلك الفترة تطوّر إقامة "المرأة الجديدة" كرمز جلىّ على الانفصال عن الماضى العثمانى، وأصبحت تلك المرأة التركية الجديدة موضع رعاية الدولة الأبوية، وقد منحت تمثيلاً فى البرلمان بمعدل أربعة ونصف فى المائة، وهو مدى لم يتم بلوغه حتى ذلك الوقت(٣٣). وللأسف نتج عن التغيير أيضًا نقص "المبادرات السياسية المستقلة" من جانب النساء(٣٤).

وإنصافًا للخطاب القومى حول التقدم يذكر له وعيه الشديد ببعض من مشكلات خطاب الحداثة، وقد أشار انشغاله بطريقة الحكومة الأبوية الجديدة، وبانخفاض التمثيل السياسى للنساء وبفقدان المرأة الاستقلال السياسى، إلى صعوبات لم يكن التوفيق بينها وبين التقدم ممكنًا بأهون السبل. وفى داخل خطاب الحداثة كان التقدم معلقًا على النضال من أجل محو الفروق الثقافية، التى كثيرًا جدًا ما ألقيت عليها المسئولية عن خضوع النساء. وفى حالة تركيا كان الحل، بحكم ما جرى، هو التهميش العام للإسلام والشريعة. ورغم أن السردية قد انتقدت بعض نتائج التحوّل فإن الواضح من تركيبها (وضع إنجازات دولة الجمهورية فى المقدمة عند الوصف) هو أن مكتسبات الحداثة تظل مصدرًا للفخر الوطنى وتميز الوطن. ويؤهل تركيا تبرؤها من ماضيها الإسلامى ، واعتناقها الحداثة بلا إحجام، لمكانة متميزة فى خطاب التحديث، وهذا الموقع المتميز يجعلها حبيسة سردية متكررة ضيقة تنزل بالمناقشة الهامة للحداثة كمصدر لمشاكل كثيرة تواجه نساء تركيا إلى عنصر أهميته فى التحليل ثانوية.

الخطاب الماركسى

قدم الخطاب الماركسى نقدًا للنظرة الإيجابية للتحديث سالفة الذكر، آتيًا بسرد مناقض فحواه كيفيّة إضرار التحديث، وسياسات الدولة التحديثية بالطبقة العاملة ونسائها، وبالرغم من نقد ذلك الخطاب بصراحة لخطاب التحديث فإنه لم يختلف تمامًا مع بعض الرؤى الإيديولوجية التحديثية فى التعليم والصحة وإسهاماتها فى صالح النساء.

وكمثال سأناقش هنا دراسة لتغير وضع النساء فى مصر القرن التاسع عشر، فأستعرض كنموذج أولى لذلك الخطاب، مؤلف جوديث تاكر الهام "النساء فى مصر القرن التاسع عشر"(٣٥)؛ وكنقطة انطلاق رفضت تلك الدراسة الرؤية القائلة بأن "التقدم، تقدم النساء، كان مستوردًا من الغرب، واستتبع أساسًا إنكار الأعراف الأهلية"(٣٦)، وشددت الدراسة على ضرورة فهم الهياكل الأهلية التى سبقت التحديث الرأسمالى والتى تفاعلت معه، ومن بين تلك الهياكل كانت الأسرة رئيسية، ورجال مصر ونساؤها لا من دوائر الصفوة فحسب بل أيضًا من أهل الريف والطبقات العاملة، أثّروا بوضوح فى نتائج التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأثّروا بها(٣٧).

وكان اندماج مصر بسهولة فى الاقتصاد الأوروبى الرأسمالى راجعًا إلى بروزها فى ذلك الوقت كدولة – أمة حديثة سلطوية وبيروقراطية معًا[٣٨]، وقد ترك الحكم المطلق على يد محمد على وخلفائه، ثم ما أعقبه من حكم استعمارى تحت السيطرة البريطانية بدءًا من سنة ١٨٨٢، آثارهما على المصريين العاديين وأسرهم بسياساتهما الاقتصادية والإدارية: وأسرع تدخل دولة الحكم المطلق فى الإنتاج والتجارة وضبطها لهما بحرمان أسر الفلاحين اقتصاديًا[٣٩]، وكان ضارًا بنفس القدر جرّ الفلاحين رجالاً ونساءً إلى السخرة والعمل فى المصانع. وقد أضعفت تلك الإجراءات، بشكل غير مباشر، الأسرة ومواردها التى كانت نساء الطبقة العاملة فى الريف والحضر ناشطات فى تحصيلها. كذلك كان انضمام مصر إلى الاقتصاد الأوروبى مسئولاً عن إضعاف الطوائف العمالية، وبخاصة تلك المرتبطة بالأنسجة، وتلك ساحة أخرى كانت فيها نساء الطبقة العاملة فى الحضر ناشطات[٤٠].

وفى مصر طوّرت الدولة أنظمة عامة للصحة والتعليم على عهد كل من محمد على وإسماعيل. وقد وفرت تلك الأنظمة، وإن كان مداها محدودًا، خدمات اجتماعية ذات أهمية للنساء[٤١]، وأدى التأكيد على تحسين الصحة العامة إلى رفع مستوى الحياة فى كل من الريف والحضر[٤٢]، كما أدى تعميم عمليات التحصين والتطعيم، على نطاق البلاد كلها، إلى خفض معدلات وفيات الأطفال[٤٣]، كما سعت الدولة من خلال إنشاء معهد للمولدات، إلى تعليم نساء محترفات وتدريبهن على خدمة نساء أخريات والعناية بهن فى عمل هو مركزى فى حياة أى مجتمع[٤٤].

وعلى العكس ترك الحكم الاستعمارى مسئولية التعليم والصحة للاهتمامات الخاصة، وعلى هذا النحو لم يتح للنساء إلا المحدود من خدمات كل من القطاعين بمثلما أبطأ تنمية المؤسسات الاجتماعية البديلة التى تفى بحاجاتهن. ورغم أن الإنجليز أشادوا بالمعارضة الإسلامية لبلوغ النساء المجال العام فإن الأدلة المتوافرة تشير إلى أن علماء الدين اتخذوا رأيًا إيجابيًا فى تعليم المرأة، طالما تم الحفاظ على العزل النوعى. ولم تكن للبريطانيين، فى القرن التاسع عشر، رؤى إيجابية لتعليم المرأة أو تدريبها. بل يستشف مما كان لديهم من رؤى النموذج البريطانى للفصل بين الجنسين ومحدودية التزامه بالتعليم المهنى للنساء[٤٥].

وأخيراً فإن الدولة – الأمة الحديثة قد ملكت قدرة مطوّرة على القمع، وتلك أثرت سلباً فى النساء بطريقة أخرى علاوة على كل ذلك: لقد حدّت من قدرتهن على المشاركة فى أعمال التمرد السياسى[٤٦]. ففى مصر من قبل، فى القرن الثامن عشر، كان للهبات السياسية المتكررة أثر الإقلال من إساءة استغلال سلطة الدولة وكانت النساء قد شاركن فيها بفاعلية، حتى لقد وصفت الوثائق الرسمية، الخاصة بتلك الفترة، نساء الفلاحين والطبقة العاملة فى الحضر بأنهن "شديدات الاستعداد للتمرد"[٤٧]. وقد أظهر هذا تقبل المجتمع للنساء كصاحبات أدوار سياسية فى الساحة العامة.

ورغم أنه، فى القرن التاسع عشر، قد أثارت أعمال السخرة والتجنيد العسكرى والضرائب المباشرة، والممارسة التعسفيّة لسلطة الحكومة، تمرداً فى الريف وهبّات فى المدن[٤٨] فإن تدعيم الجهاز القمعى للدولة – الأمة الجديدة وضع حداً لذلك الأسلوب التلقائى وغير الرسمى فى المشاركة السياسية، وعزز الحكم الاستعمارى من قدرته على السيطرة على رعية البلاد الخاضعة عن طريق تطوير "جهاز شرطة فى المدن والريف" أكثر فعالية، وتطبيق العدالة على وجه السرعة وبلا إطالة، وإصلاح نظام السجن[٤٩]، وكانت النتيجة إزاحة كاملة للنساء عن الساحة السياسية[٥٠].

فى هذا الخطاب تم تصوير عمليات التغيير الاقتصادية والسياسية الغربية، وكذلك مستحدثاتها المؤسسية العديدة، على أنها تقوض المتاح لنساء الطبقة العاملة من موارد ومؤسسات تقليدية وصور للمشاركة (السياسية)، وأن أثر كل من الإنتاج الرأسمالى والانضمام إلى الاقتصاد الأوروبى وقدرات الدولة السلطوية والقمعية هو إضعاف الأسرة والطوائف العمالية والمنظمات (غير الرسمية) القائمة على روابط الجوار وسائر ما يعزز مشاركة النساء فى شئون مجتمعهن، وقد استبعدت قدرة الدولة المضاعفة على القمع كل إمكانية لمشاركة النساء فى السياسة بصورة تلقائية.

ومؤسسات الدولة الوحيدة التى حظيت، من ذلك العرض الشديد الانتقاد للحداثة، بنظرة إيجابية هى تلك التى للصحة والتعليم، فلم تنتقد تلك المؤسسات، رغم ارتباطها بنظم الحكم المطلق والسلطوية والاستعمار، إلا من حيث مداها وما لها من طابع نوعى معين. ولو وجّهت تلك الخدمات الاجتماعية بالفعل إلى غالبية النساء فى كافة الطبقات لأدت دوراً اجتماعياً إيجابياً، لم تنظر نظم الحكم المطلق والاستعمارى إلى المؤسسات

الحديثة للتعليم والصحة كساحات جديدة للتحكم أو الضبط الاجتماعى بل ظلت تتمثلها كخدمات اجتماعية محايدة شكلت جانبًا خيريًا للتحديث. وقد ظل هذا الجزء من عملية البحث فى الدولة ومؤسساتها حبيس التحديث وإيديولوجيته مما وجه بصفة عامة نقداً تحليلياً لما هو رأسمالى من تحديث ومن تكوين للدولة.

التحديث والنوع والدولة فى دراسة الشرق الأوسط فى القرن العشرين

الخطاب البنيوى الوظيفى بشأن بناء الدولة

التحديث وفقًا للخطاب البنيوى – الوظيفى، هو عملية تاريخية تسهم فى التطوير الناجح لهياكل الدولة – الأمة. وفى دول المغرب (تونس والجزائر ومراكش) كما فى العراق، استتبع ثبات هذه الهياكل وتدعيمها السياسى إعادة ترتيب لعلاقات الدولة بالمجتمعات والمؤسسات التى تتخذ أساساً لها من صلات القرابة، وتوقف نجاح تحديث كل من الدولة والمجتمع على قدرة الأولى على تقويض تماسك تلك المؤسسات وقوتها، وكان للتوازن الذى تم التوصل إليه بين الاثنين، هياكل الدولة من ناحية والمؤسسات المبنية على صلة القرابة من ناحية أخرى، مختلف العواقب بالنسبة للمرأة.

دعونا نبدأ بالبحث فى دول المغرب، وهو بحث سأستند فيه إلى منظور منيرة شراد، المتميز، فى دراستها "الدولة والنوع فى المغرب"(٥١): إن نقطة البدء لإحدى السرديات المغربية قد أبرزت أهمية سياسات دولة ما بعد الاستعمار، تجاه قانون الأسرة ، فى خلال عملية بناء الدولة، فتونس قد تبنت تغييرات إلى أبعد مدى بينما ظلت مراكش الأشد إخلاصاً للتشريع الإسلامى السائد واتخذت الجزائر مسلكًا فيه ازدواجية(٥٢)؛ وعندئذ فإن الصلة بين هياكل الدولة (وعلى وجه التخصيص الصلة بين اهتمام الدولة بالثبات والتدعيم السياسيين) وسياستها النوعية يمكن أن تقدم تفسيراً لتلك الفروق(٥٣).

وبعد الاستقلال لجأت الدول "الجديدة" نسبياً إلى استراتيجيات سياسية وضعت لكى تضم إليها "المجتمعات القديمة" أو تقوضها أو تغيرها بحذر(٥٤) وعملت القرابة

والأسرة وفى مجتمعات المغرب القديمة تلك كأساس للتضامن الاجتماعى، وعزز الزواج، كوسيلة للتحكم فى النساء، من تماسك الجماعة، وأدى أيضًا إلى تقوية التحالفات مع غيرها من الجماعات. وقد تأثرت طرق دول تونس والجزائر ومراكش فى بناء الأمة، وهى تختلف بعضها عن البعض، بتماسك الجماعات القبلية والمحلية المبنية على صلة القرابة وبالروابط التاريخية التى واصلتها تلك الجماعات بالسلطات المركزية، وخلال فترة ما بعد الاستعمار تمتّعت الجماعات القائمة على صلة القرابة بأقل قدر من الاستقلال فى تونس، وبأكبر قدر منه فى الجزائر، بينما اتسمت علاقتها بالسلطة المركزية فى مراكش بالعداء الشديد(٥٥)!

وقد أسهم الاستعمار الفرنسى بالجديد من الهياكل والروابط(٥٥)، وأنشأ الاستعمار فى تونس نظامًا مركزيًا للإدارة زاد من إضعاف الجماعات القائمة على صلة القرابة. وعلى العكس قطع الفرنسيون فى الجزائر أوصال بعض الجماعات خلال عملية نزع ملكية أفضل الأراضى وفى نفس الوقت ترك غيرها سليمة. وكنتيجة لذلك عملت التجمعات القائمة على صلة القرابة كدرع ضد النظام الاستعمارى، داعمة بذلك تماسكها الداخلى. وفى مراكش لجأ الفرنسيون إلى حكم غير مباشر للتلاعب بالهياكل المحلية، وبالتالى لم تتأثر الجماعات القبلية بنفس القدر الذى تأثرت به فى تونس أو الجزائر(٥٦).

وأبرز النضال فى سبيل التحرر الوطنى فارقًا آخر فى التطوّر بين دول منطقة المغرب ، بعد الاستقلال ، ففى تونس سيطر "حزب الدستور الجديد"، والذى كان تأثيره ملموسًا فى جميع أنحاء البلاد على عملية بناء الدولة، على حساب الانتماءات القائمة على صلة القرابة، وعلى العكس أكدت حرب التحرير الجزائرية على أهمية كل من الاختلافات الأيديولوجية والارتباطات بالمجتمعات المحليـة القائمة على صلة القرابة فى نفس الوقت. وفى مراكش استمرت الملكية تستند إلى المجتمعات القبلية فى المناطق الريفية واستخدمت دورها كراع لكى تقوم حكمًا بين الجهات ذات المصالح المتنازعة(٥٧).

وتكشف العوامل سالفة الذكر عن سبب كون الدول المغربية لا تهتم، بنفس الدرجة، بالتعديل فى الصلات بين السلطات المركزية والجماعات القائمة على صلة القرابة، أو بإعادة تفسير المذهب المالكى فى الشريعة الإسلامية، لقد اختلفت أساليبها فى التعامل مع ذلك التراث الثقافى والتشريعى المشترك. فتونس أدخلت على قانونها للأحوال الشخصية الصادر سنة ١٩٥٦ أشد التغييرات حسمًا، فأصبح متطلبًا طبقًا للقانون أن تصدر عن المرأة موافقة لفظية على الزواج أثناء مراسم الزفاف، حتى يكون العقد ساريًا، ومنح الأزواج والزوجات، على قدم المساواة، حق المطالبة بالطلاق، والتى تتم فى المحكمة، وأخيرًا أبطل تعدد الزوجات. وكان الأثر الواحد الأشد أهمية لذلك القانون هو تقوية الرابطة الزوجية على حساب جماعة الأقارب الممتدة من جهة الأب(٥٨).

وكان قانون الأحوال الشخصية المراكشى أوثق فى انتمائه إلى الشريعة على المذهب المالكى : فالعروس تعرب عن رضاها عن طريق وصى شرعى (من الذكور). كما ظل الطلاق حقًا مكفولاً للرجل وحده يتطلب شاهدين لكى يصبح ساريًا، وظل تعدد الزوجات مشروعًا(٥٩)، وعلى العكس أدخل قانون الأسرة الجزائرى الصادر سنة ١٩٨٤ بعض التجديدات القانونية مثل اشتراط وقوع الطلاق فى المحكمة والسماح للأرملة بتولى كفالة أطفالها. إلا أن القانون الجزائرى لم يعترض على حق الرجل فى التطليق أو فى التزوج بأكثر من واحدة(٦٠).

ولقد أظهرت قوانين الأحوال الشخصية والأسرة تلك اختلافات فى مصالح الدول واستراتيجياتها التدعيم. فى تونس ارتبطت مصالح الدولة القصوى بتحطيم التضامنات التى كان إضعافها قد بدأ بالفعل، وفى الجزائر أدت الانقسامات فى قيادة الدولة إلى إعادة ترتيب قواعد القرابة، وأخيرًا فإن الملكية فى مراكش لم تكن لها أى مصلحة فى تغيير قواعد القرابة، حيث أنها استمدت سلطتها من الجماعات القائمة على صلة القرابة.

وفى حالة العراق افتتح صعود حزب البعث العربى الاشتراكى إلى السلطة سنة ١٩٦٨ عملية بناء الدولة وتدعيمها بحيوية، ومن الناحية الفكرية كان الحزب ملتزمًا بتحرير النساء كجانب من خطته لبناء مجتمع عصرى وتقدمى(٦١)،

وقد سعى إلى ضم النساء، على مستوى عام، من خلال دخولهن التعليم والعمالة بتوسع، وأدخل الحزب أيضًا تغييرات استهدفت تحسين وضع المرأة القانونى واستبعاد أى تحيز ضار بهن(٦٢).

وقد ساعدت تلك السياسات أيضًا على إضعاف خصوم النظام الجديد وتقوية قبضته على اقتصاد آخذ فى التوسع(٦٣)، ورداً على خصومها الفكريين على جبهة اليسار (الشيوعيين) استعانت الحكومة البعثية بتلك السياسات النوعية لإبراز تفوقها السياسى وأسانيدها التقدمية. وأضعف إدماج النساء فى المؤسسات العامة الجديدة أى منافسة مصدرها قوى اليمين مثـل العشائر الذين عدّوا ، هم والأسر الممتدة المطبوعة بحكم الأب، شيئًا واحداً(٦٤)، واستطاعت الدولة، بإضعافها قوة الجماعات القائمة على القرابة، أن تهيئ النساء لعمل مدفوع الأجر فى سوق عانى من نقص حاد فى العمالة(٦٥).

ولم تؤد محاولة الدولة لتمييز التزامها النوعى عن مواقف خصومها إلى اعتراضها على تقسيم العمل فى الأسرة بحسب الجنس؛ بل على العكس مجّد حزب البعث دور المرأة العائلى(٦٦)، بينما قاد الدولة التزامها الفكرى الانتقائى، وسياستها المشجعة للتكاثر السكانى، إلى تعديل، أعلن فى سنة ١٩٧٨، لقانون الأحوال الشخصية؛ وكمثال خفض التعديل الحد الأدنى لسن الزواج من ستة عشر عامًا إلى خمسة عشر، ولم تكن هذه القاعدة تعبيراً عن حقيقة أوضاع الزواج فى الريف العراقى بين صغار السن فحسب بل عبرت أيضًا عن مساندة الدولة لمعدلات أعلى من نسب المواليد(٦٧)، وكذلك وضع القانون حداً لزيجات الإكراه عن طريق السماح للقاضى بفسخ قرار الوصى على الزواج بالرفض (لزيجة ترتضيها الزوجة؟)، كما فرض جزاءات على الآباء، ومن يضطلعون بدورهم من الأقارب الذكور المصرّين على الممارسات القديمة بالغرامة والسجن(٦٨). أما عن تعدد الزوجات فقد قضى بأن يجيز القاضى الزواج الثانى وأن يسجل فى المحكمة. والتقصير فى ذلك يعاقب مرتكبه بالسجن ويعطى الزوجة الحق فى رفع دعوى الطلاق، وقد ساند القانون، بتقويضه الأسس القانونية للعائلات الممتدة المطبوعة بحكم الأب، الأسرة النووية، التى كانت أكثر ملائمة لتدعيم سلطة الدولة(٦٩).

إن البحث الوارد أعلاه لدول المغرب والعراق يقدم رؤية وظيفية لهياكل الدولة – الأمة العصرية، تؤكد على الثبات والتدعيم السياسيين كأهداف نهائية للدولة. وعلى ضوء هذا بنظر بشكل عام إلى السياسة النوعية، سواء أكانت راديكالية أم ازدواجية أم محافظة، كجانب من محاولة للتوصل إلى توازن سياسى بين الدولة كمؤسسة حديثة ومؤسسات القرابة كمؤسسات سابقة على الحداثة، وفى ذلك البحث يتم تسييس التأكيد الأنثروبولوجى على قواعد القرابة والجماعات ويستخدم كمقياس لقوة الدولة وقدرتها على تدعيم كفاءتها لتقرير خطة العمل الاجتماعية.

ويفسر التأكيد الوظيفى على الثبات ما أحاط من صمت بالكيفية التى بها عملت محاولة كل دولة لإعادة تحديد قواعد القرابة والقانون الإسلامى، عمل نقطة الانطلاق لزوايا رؤية وقوى معارضة. وبسبب التأكيد على البحث عن التوازن السياسى كهدف جليل للدولة لم يكن هناك اهتمام ببحث المصادر المحتملة للتغيير أو للنزاع خارج أنظمة الدولة تلك، ولتعزيز هذه النزعة البنيوية الوظيفية لرؤية قوانين الأسرة كجانب من حقيقة سياسية ثابتة لم يتم تقديم أى بحث نقدى للكيفية التى بها أسست الحقوق والقواعد الجديدة التى قررتها الدولة أشكالاً جديدة للسيطرة الاجتماعية وضبط النساء حلت محل الأشكال القديمة. لقد حولت المرأة إلى عالّة جديدة على الدولة يتوقف مصيرها على تفسير الدولة للقانون! وعلى أهمية التغييرات التى أدخلت فى أكثر قوانين الأسرة تلك تجديداً (التونسى) فإنها لم تعترض على اعتماد النساء الاقتصادى على الرجال فى الأسر النووية الجديدة، والذى أثر على قدرتهن على الإفادة من تساوى الحقوق فى الطلاق، وظلت الوصاية على الأطفال امتيازاً للرجل، وباختصار ظل تحديث قوانين الأسرة كهدف جليل لسياسة الدولة خارج مجال البحث النقدى، وفى معظمها ركزت الانتقادات الموجهة لتلك القوانين على ملامحها الدالة على بقائها تقليدية أو على كونها لم تمض فى تحديث الأسرة إلى حد كاف.

الخطاب الاشتراكى

إن هدف الخطاب الاشتراكى هو توصيف عملية التحديث الاشتراكى، والدور الذى لعبته الدولة فى اليمن الجنوبية – فى تحقيق الوعد بالاشتراكية المحررة داخل نسق

تقليدى "قبل - رأسمالى" يدين بالإسلام، وتناولى هذا بالبحث للخطاب الاشتراكى يستند على ما أوردته ماكسين مولينو فى تقريرها عن وضع اليمن الجنوبية فى السنين العشر التى مرت بين سنتى ١٩٦٧ و ١٩٧٧(٧٠)، وعند التدقيق فى البحث يتضح أن السياسات التنموية والنوعية التى اتبعتها الدولة لم تكن مختلفة إلى ذلك الحد عن تلك التى اتبعت فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة.

وقد ناقشت هذه الدراسة، كنقطة انطلاق لها، كيف مثلت الأدوار النوعية فى اليمن، قبل سنة ١٩٦٧، عقبات "تقليدية" أو "إقطاعية" أمام التقدم الاقتصادى والاجتماعى(٧١)، والممارسات والأعراف المعتادة (تعدد الزوجات، وأن للعروس ثمنًا، وزيجات الأطفال وعزل الأنثى) التى أثقلت على النساء لعبت أيضًا دورًا مهمًا فى الإبقاء على ما كان فى النسق القديم القبل - رأسمالى من علاقات الملكية والعلاقات الاجتماعية(٧٢)، ولهذا السبب ارتبط المخططان التنموى والنوعى للدولة الاشتراكية أحدهما بالآخر ارتباطًا وثيقًا، فالتغيرات فى وضع المرأة خليقة بالمساعدة على تمزيق النظام القديم، وفى المقابل فإن سياسات التنمية، المستهدف بها تقويض النظام القديم، خليقة بأن تعود على المرأة بآثار إيجابية.

وكان أشق مواضع الإصلاح الاجتماعى على الدولة الاشتراكية وأكثرها خلافية هو ذلك المرتبط بالتخفيف من تأثير الدين على قوانين الأسرة والأحوال الشخصية؛ فبالرغم من إسباغ صفة العلمانية على القوانين الأخرى فقد ظلت قوانين الأسرة محكومة بقانون الدين الإسلامى؛ وقد تم الحد من السلطة القانونية للزعماء الدينيين ونقل جزء من تلك السلطة إلى الدولة من أجل البدء فى الإصلاح(٧٣)، وعندئذ وجهت الدولة اهتمامها للمصادر الأساسية لعدم المساواة فى تلك القوانين التقليدية.

وقد قدم الإصلاح الدستورى الذى أدخلته الدولة تعريفًا للنساء "كمنتجات" وأيضًا "كأمهات"، وتطلعت الدولة إلى إنهاء عزلة، طال بها العهد، للنساء غير المرتبطات بالإنتاج عن طريق تشجيعهن على القيام بأدوار أكثر فاعلية، ووعدت الدولة بحماية النساء العاملات وأولادهن عن طريق منح أجازات أمومة مدفوعة المرتب وتوفير خدمات لرعاية الأطفال(٧٤).

وكذلك أجازت الدولة فى سنة ١٩٧٤ قانونًا استلزم، ضمانًا لاحترام التشريع الجديد للأسرة، توثيق عقود الزواج كما جعل الزيجات المرتب لها غير مشروعة عن طريق اشتراط رضا المرأة بالزواج. وأيضًا وضع القانون نهاية لزواج الأطفال بتحديد سن البلوغ القانونى بستة عشر عاماً للفتيات وثمانية عشر للشبان[٧٥] ولم يمكن للرجل أن يقترن بغير زوجة واحدة، ما لم تعان من العقم أو مرض لا شفاء منه[٧٦]، وتشارك كل من الزوجين فى نفقات الزواج، واستوجب أن تتم إجراءات كل طلاق من خلال المحاكم بينما حق لكل من الرجال والنساء الاستناد إلى نفس المبررات لرفع الطلب (بالطلاق)، وأخيرًا تم الامتداد بكفالة الأم للأطفال إلى سن عشرة أعوام للبنين وخمسة عشر للبنات[٧٧].

وقد أرسى القانون الجديد أولية الأسرة الأحادية، التى تساوت فى داخلها حقوق كل من الرجال والنساء، وبالرغم مما أضفى على إجراءات الطلاق أيضًا من طابع المساواة فإن القانون جعل الطلاق عسيرًا على كل من الرجال والنساء. وقد أعطيت الأولوية لسياسات الدولة التنموية ، والتى كانت ملتزمة بتقوية الأسرة كوحدة إنتاجية[٧٨]، وبالرغم من تدخل الدولة، من حين لآخر، لمعاقبة من انتهك القانون فإن المسئولين اعترفوا بأن تطبيقه فى الريف ووجه بالمشاكل نظرًا لقوة الانتماءات التقليدية والأسرية[٧٩]، كما غضت سياسة الدولة الطرف عن بعض من الممارسات الاجتماعية، مثل الحجاب وعزل النساء، اعتقادًا منها أن مصير مثل تلك الممارسات هو إلى الاختفاء كنتيجة للتحولات الاقتصادية[٨٠].

وعلى الساحة السياسية منحت الدولة النساء سنة ١٩٧٧ الحق فى كل من التصويت فى الانتخابات وترشيح أنفسهن لها، كما سعت إلى تعبئة النساء من خلال مختلف التنظيمات الحزبية والشعبية، ومن بينها الاتحاد النسائى[٨١]. وكانت مشاركة النساء السياسية باليمن الجنوبية مماثلة لتلك التى تمت بمجتمعات أخرى، فقد غلب على النساء التمركز عند قاعدة النظام السياسى، ومن كن فى الصفوف الوسطى كلفن بأنشطة مرتبطة تقليديًا بالنساء مثل الأعمال الاجتماعية الخيرية[٨٢]، وكانت الاهتمامات الأولية للاتحاد النسائى هى حملات محو الأمية وإعداد قانون الأسرة[٨٣]. وكذلك عاون

الاتحاد الدولة على ضم النساء إلى قوى الإنتاج بتوفير التدريب على المهارات التقليدية كالحياكة، والتقنية كالكتابة على الآلة(٨٤)، وهذا التحديد لكون مهارات ومهن معينة أكثر ملاءمة للنساء استتبع المخاطرة بحصرهن فى مهن طاقتها الإنتاجية أقل والأجور المدفوعة فيها أدنى، وأخيراً فإن الاتحاد لم يعرّف نفسه كمنظمة نسوية ولكن كجزء من جهاز الدولة هدفه تنفيذ السياسات الرسمية(٨٥).

وفى ختام تلك الدراسة وصفت محصلة تلك المحاولة الشديدة الجذرية لإعادة هيكلة أدوار النساء بأنها جمعت بين النقيضين! فبالرغم من أن مزيداً من النساء أتيح لهن التعليم فإن أعدادهن ظلت أقل من أعداد الرجال على جميع المستويات، وتم توظيف المزيد من النساء ولكنهن قمن فى أغلب الأحوال بمهام شاقة فى مهن غير مرغوب فيها ولا تحوى الكثير من فرص الترقى(٨٦)، وقد أحجم من حاولوا تفسير ذلك الظهور المثير للدهشة لأشكال عصرية من اللامساواة عن إلقاء المسئولية على الدولة أو الاشتراكية، وبدلاً من ذلك كان الإيحاء بأن قد "وجدت من الأصل فى سياسات الحكومة آليات وانغلاقات أضرّت بالنساء دون قصد"(٨٧).

وباختصار أبقى خطاب الدولة الاشتراكية عن النوع على التقليدية كتفسير لمجتمع العالم الثالث الذى سعت هى إلى تغييره، وعد تطوير الدولة للاقتصاديات والأحوال السياسية مضاهيًا للتقدم الاشتراكى، ولم يكن واضحًا ما الذى كان بالتحديد "اشتراكيًا" فى الدولة، تحليلها للمشكلة أم سياستها التنموية؟ وبالرغم من تحسين وضع المرأة فإن الدراسة فى نهايتها ألقت المسئولية عن المعدل البطىء للتغيير فى الريف على تواصل قوة الانتماءات الأسرية التقليدية. وفيما هو أكثر دلالة أوضحت بروز أشكال جديدة من التجزؤ النوعى فى أنظمة الدولة للتعليم والعمالة، وفى خطاب التقدم هذا كانت التقاليد هى المقوِّض لا للاشتراكية فحسب بل أيضًا للمؤسسات العصرية للدولة الاشتراكية، والتى أنتجت أشكالها الخاصة بها من اللامساواة. وبالرغم من أهمية ذلك النقد البالغ الوجاهة للتطور الاشتراكى فقد قصرت الدراسة عن إلقاء المسئولية عن المشاكل على الدولة الاشتراكية أو التحديث، وتم توصيف ما طرأ عن عدم الاتساق كآثار غير مقصودة للسياسات الاشتراكية للدولة أو تشويهات لها.

النظرية النسوية حول الدولة

لقد أبرز الخطاب النسوى حول الدولة الاستراتيجيات الاقتصادية والسياسية والفكرية التى كانت كلها تحديثية، والتى استخدمت من جانب دولة ما بعد الاستعمار لتأكيد أسانيدها النسوية، وقد سعت الدولة بمساندتها حقوق المواطنة الرسمية للنساء، إلى أن تضم إليها مخططات الجماعات النسوية التى فى الساحة لكى ترسى شرعيتها السياسية (مثلما فى مصر) أو تطوّر مخططها هى النوعى بما يدل على طابعها العلمانى (مثلما فى تركيا).

وبعض الأبحاث فى حالة مصر يبدأ بالمقارنة[٨٨]؛ فقد وصفت النظرية النسوية حول الدولة كاستراتيجية عصرية، بتشابهها إلى حد كبير بالإستراتيجيات التى لجأت إليها دول الرفاهة الإسكندينافية، وقد استجابت تلك الإستراتيجيات عندما تبناها نظام جمال عبد الناصر (١٩٥٢–١٩٧٠) للمطالب الملحة للجماعات النسوية الناشطة فى خمسينيات القرن العشرين وقدمتها كجزء من برامجها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والشعبية، وعلى الجانب الإيجابى فإن النساء منحن الحق فى الانتخاب وفى الترشيح للمناصب العامة كما سوين بالرجال فى حقوق التعليم والعمالة، وفى المقابل اعتمدت الدولة على نساء الطبقة الوسطى فى توصيل خدمات اجتماعية مهمة (شأن التعليم والرعاية الصحية) إلى الجمهور العام بانتظام، وكذلك عبأت الدولة نساء الطبقة العاملة ذوات المهارات لتزويد قطاعها العام.

وعلى العكس من ذلك كان رد فعل نظام أنور السادات (١٩٧٠–١٩٨١)، ثم نظام حسنى مبارك (منذ ١٩٨١)، على الأزمات التنموية والسياسية هو التخلى، أو الامتناع عن الدفاع، عن الالتزام السابق بنسوية الدولة(*)، ولم يتم تصويب الآثار السلبية للتحرر الاقتصادى والسياسى للدولة على عمالة النساء ومشاركتهن السياسية، ومما له

(*) وهل توقف حق المرأة فى الانتخابات وفى الترشيح للمناصب العامة ؟ وهل عدل النظام عن المساواة بالرجال ؟ فى حقوق التعليم والعمالة ؟ وهل قل أو تناقص الاعتماد على نساء الطبقة الوسطى فى الخدمات الاجتماعية للجماهير ؟

لقد شهد عهد السادات ومبارك قانون تمكين الزوجة الحاضنة من شقة الزوجية ، وقانون الخلع ، ووجوب إبلاغ العروس بالزيجات القائمة للزوج إن وجدت – (المترجم) .

دلالة أقوى أن الدولة كونت تحالفات مع الجماعات الإسلامية، فى أوائل سبعينيات القرن العشرين وفى أوائل ثمانينياته، أعطت تلك الجماعات الحرية فى نشر مفاهيمها المحافظة للأدوار والعلاقات النوعية على الملأ، وعندما توترت العلاقات، تارة أو أخرى، بين النظام وخصومه الإسلاميين لجأ كل من الطرفين إلى قوانين الأحوال الشخصية كمناورة ينجو بها من الأزمة السياسية، وقام نظام السادات، كى يرسى أسانيده العلمانية، بالتعديل فى القانون القائم حتى يعطى النساء الحق فى رفع دعوى الطلاق متى تزوج أزواجهن ثانية، وفى أعقاب اغتيال السادات ألقت المحكمة الدستورية العليا بتلك التعديلات أرضًا، تمهيدًا لهدنة وجيزة بين النظام الجديد وخصومه الإسلاميين.

كذلك استعان المنظرون الأتراك بالخطاب النسوى لتفسير "الإيعاز من أعلى" بسياسات توسعية مستهدف بها تغيير وضع المرأة[٨٩]. وقد جسّد تلك الإصلاحات القانون المدنى التركى، والذى أعاد لكل من الشريعة وحقوق التصويت سالفة الذكر مكانه كجزء من الخطاب الوطنى، وبدت الإصلاحات، ومعها معايير الملبس للنساء التركيات وقواعد سلوكهن، كأنها عصرية، ولكن على السطح فقط، فإن صلات النساء بالرجال، وأدوارهن داخل الأسرة كما يعرّفنها هن أنفسهن، ظلت تقليدية. وكانت النتيجة "صوراً مزيفة للعصرية"[٩٠] كما تسبب انتحال الدولة خطة عمل النساء فى إعاقة تطوّر وعى مستقل[٩١]، وأخيراً أدت الأزمة السياسية والاقتصادية إلى تحالف، فى الثمانينيات من القرن العشرين، بين حكومة تورجوت أوزال العسكرية والمعارضين الإسلاميين للخطاب النسوى[٩٢]، ونتج عن ذلك نمو تيارات، بين النساء، إسلامية لاحقة على "الكمالية"، وكذلك أخرى مضادة "للكمالية"، مختلفة جذريًا عن الموقف التقليدى السابق على "الكمالية"[٩٣]، وللأسف أن تلك البرامج البديلة استمرت فى إخضاع قضايا المرأة للمشروع المجتمعى الأعرض[٩٤].

فى هذا الخطاب يستخدم النوع لتمييز الدولة العصرية العلمانية عن أسلافها الأكثر محافظة، وبالإضافة إلى ذلك أصبحت مساندة النساء كمواطنات – بما فيها منحهن فى مصر الحق رسميًا فى التصويت ونيل التعليم والعمل، على قدم المساواة (مع الرجال)، وفى تركيا الحق فى الطلاق، على قدم المساواة، وحقوقًا فى كفالة الأطفال والميراث – جزءًا من استراتيجية سياسية لتعزيز شرعية الدولة. وقد وضعت مواطنة النساء فى خدمة المصالح السياسية المتغيرة للدولة، ورغم أن ذلك ضمن

مساندة الدولة لحقوق النساء فإنه حوّل النوع إلى أداة سياسية، وكنتيجة فقدت النساء السيطرة على استقلالهن كجماعة لديها خطة عمل محددة، وقد فسر ذلك الوضع السياسى مصحوبًا بفقد الاستقلال وروح المبادرة صعوبة تطوير نقد لدقائق القوى المحركة ("الميكروديناميات") لهذه الحقوق العصرية وللكيفية التى بها أدخلت آليات جديدة للسيطرة والضبط الاجتماعى، وفى حالة تركيا أوحت سردية نسوية الدولة بأن الأدوار الجديدة التى لعبتها النساء كانت أمثلة على عصرية زائفة مضمونها تقليدى فى الحقيقة. وهذا النقد بالذات للحداثة له حدان: لقد عاب على التحديث وسياساته النوعية؛ ولكنه ألقى باللائمة على التقاليد بدلاً من التحديث فى إخفاق الوعد بالحداثة! وكنتيجة أصبحت فرضيات خطاب التحديث بديهية مرة أخرى، لقد أستوجب ألا تلام الحداثة أبدًا خلال بحث اللامساواة النوعية، ولو كانت الحداثة التركية مجرد محاكاة للنموذج الاجتماعى العصرى لقادت الحداثة الحقيقية إذن إلى استقلال اجتماعى وسياسى للنساء، وفى حالة مصر انتقد الاتجاه النسوى للدولة لأنه لم يمض فى تغيير قانون الأحوال الشخصية أو التمثيل السياسى المنخفض للنساء إلى حد كاف، وعلاوة على ذلك كانت المكتسبات التى قدمتها للنساء محدودة الإمكانات وحبيسة الطبقية.

ولكل من هذين النقدين، للدولة الشرق أوسطية واستراتيجياتها السياسية، أهمية، ولكنهما قد قصّرا عن تخطى التحديث كنموذج نظرى لتقدمية اجتماعية، وفى حالة تركيا نسب ما وصف من مشكلات إلى التطبيق، وكذلك التشويه، الشرق - أوسطى لذلك النموذج، وفى بحث مصر لم يتم التطرق ثانية، فى النهاية، إلى المقارنة بنسوية الدولة على الطريقة الاسكندينافية التى استهل بها. وكنتيجة ظل البحث المقارن المتطلع إلى تخطى فرضية تفرد الشرق الأوسط، غير مكتمل، ولكان مفيدًا أن يوضّح أن المشاكل المترتبة على تلك الاستراتيجية السياسية العصرية (فقد الاستقلال والاعتماد على الدولة وانخفاض التمثيل السياسى وطابع نسوية الدولة المتسم بالطبقية) هى مشاكل واجهتها نساء اسكندينافيا أيضًا داخل أنظمة سياسية اختلف تاريخها وثقافتها (عما كان لمصر). وكانت للمنظور المقارن للتحديث مزية أخرى: لقد وفر أساسًا للبحث العينى فى التطبيقات الإقليمية لتلك الاستراتيجية بدلاً عن تمجيد نموذج التحديث الذى جعل أساسًا لحداثة الشرق الأوسط، ولسيكون من فوائد تلك الممارسة بالذات (بحث التطبيقات) التمييز بين بعض المشاكل العامة المتعلقة بالحداثة وأخرى محددة تعكس اختلافات فى التاريخ والثقافة والمؤسسات.

الخطاب الاجتماعى عن الدول المنتجة للبترول فى الخليج العربى :

ركز الخطاب حول دول الخليج على اهتمامها بالتحديث كعملية تامة التوحد بالاحتياجات، وكذلك الخصائص، التاريخية والسياسية والاقتصادية لتلك الدول. وقد اعترفت تلك السردية بالجذور الاستعمارية لهياكل الدولة الحديثة فى المنطقة والتى ارتبطت كل من مراحلها التاريخية بمعاهدة أبرمتها بريطانيا مع الواحدة والأخرى من إمارات الخليج، إلا هذا الخطاب قد أكد على الكيفية التى أنشأ بها إنتاج النفط المتوسع احتياجات اقتصادية واجتماعية جديدة، وكنتيجة برزت تلك الدول "كعوامل للتغيير الاجتماعى" غير مباشرة وأيضًا فى كثير من الأحيان، على كره منها، وكان من آثار الأنشطة الاجتماعية الجديدة للدولة التحديث، المتحكم فيه، للأدوار النوعية.

ولم تكن بريطانيا ولا هياكل الدولة الحديثة قد أولت أصلاً أى اهتمام بالنوع أو بتغير الأدوار النوعية، لقد أصبحت تلك من اهتمامات الدولة فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين عندما تطلب إنتاج النفط المتوسع تشييد بنية تحتية توفر الطرق والإسكان والجهاز الوظيفى الحكومى والتعليم ورعاية الصحة والعمالة، وخلال تلك الفترة بدأت البنية التحتية للدولة دورها كعامل "للتغيير الاجتماعى"[٩٥] والتحديث.

وفى العربية السعودية تبنّت الدولة مسلكًا، نحو التغيير الاجتماعى والتحديث، اتسم بالازدواجية، فمن ناحية اضطر الملك فيصل إلى استدعاء القوات لتأمين افتتاح مدرسة للبنات فى "البريرة" سنة ١٩٦٠[٩٦]، ومن ناحية أخرى كانت مساندة الدولة لتعليم المرأة ثم لعمالتها شديدة التقيّد بتفسيرها الصارم لـ "إطار عمل القيم والممارسات الاجتماعية الإسلامية"[٩٧]، وفى هذه الحالة عدّ الأخذ بتعاليم المذهب الوهابى هو المسئول عن الإجراءات المجحفة بالمرأة شأن الفصل بين الجنسين فى مختلف الساحات الاجتماعية والحجاب وحظر قيام النساء بقيادة السيارات[٩٨]، وكذلك نظر إلى الأخذ بتلك التعاليم على أنه وسيلة لضمان تواصل أولية الأسرة كمجال رئيسى للمرأة، تلك الأولية التى هدد تعليم المرأة، وعملها، بزعزعتها[٩٩].

وفى الكويت كان دخول النساء نظام التعليم، ومن خلاله سوق العمل، جزءًا من عملية تحديث هيكل الدولة[١٠٠]، كما كان ضمان تساوى فرص الحصول على التعليم لكل من الذكور والإناث مقياسًا لقوة ذلك الدفع الجديد[١٠١]، وفيما يتسم بمزيد من

الأهمية استهلت الدولة تحديث المجتمع من خلال نظام خيرى رحيم بالشعب[١٠٢]، وقد أسهم دخول النساء نظام التعليم فى تحديث كل من الدولة والمجتمع، وكذلك وفر نظام الدولة الخيرى الرحيم للنساء المتعلمات وظائف فى القطاع العام[١٠٣].

ولم يماثل تلك التغيرات الحاسمة تنقيح للإيديولوجية العربية المطبوعة بسمة حكم الأب والتى "اتخذت موقف المعارضة للتحديث"[١٠٤]، فلم يتم تشجيع جميع النساء المتعلمات على العمل، ولأن اللاتى عملن قد اشتغلن فى قطاع الدولة فإن مهنهن لم تؤخذ مأخذ الجد! ولم تكن الأجور التى تقاضتها تلكن النساء المهنيات تحتمل أى مقارنة بالإيرادات التى حققها الرجال من التجارة أو العمل بالقطاع الخاص[١٠٥]، وأثناء التجربة الكويتية لحكم التمثيل السياسى تم التوسع بالحقوق السياسية ولكن لتشمل بعض النساء فقط، وأخيراً فإن الأدوار العامة الجديدة للنساء لم تحررهن من السيطرة المطبوعة بسمة حكم الأب فى داخل الأسرة ولا من المهام التقليدية المقترنة بدور الأنثى، بل إن النساء أنفسهن أصبحن، خلال ثمانينيات القرن العشرين، محافظات من الناحية الاجتماعية، وتجنبت النساء العاملات الكويتيات العمل فى محيطات مكانية لا يطبق فيها الفصل بين الجنسين[١٠٦]، وآثرت نساء متعلمات كثيرات ألا يعملن، وعلى نحو مماثل اختارت نساء من الطبقة العاملة، كن من قبل يعلن أنفسهن، أن يعولهن رجالهن الذين كانت إيراداتهم قد تزايدت، وأصبحت الأرامل والمطلقات تحت وصاية الدولة، وباختصار أجهضت البدايات الواعدة للمساواة النوعية على يد إيديولوجية عربية مطبوعة بسمة حكم الأب قاومت التغيير واستهلت فترة جديدة من الرجعية المحافظة.

وعلى العكس تم وصف تحديث البحرين السريع بأنه عمل على تآكل ملامح المجتمع المطبوعة بسمة حكم الأب[١٠٧]، ونتيجة لذلك أحرزت النساء تقدماً ذا دلالة وطالبن بنصيبهن من خدمات الرعاية الاجتماعية التى توفرها الدولة شأن التعليم وتحسين الصحة، وكذلك إيجاد مهن فى الأعمال الصناعية والكتابية[١٠٨]، "إلا أن السمات الثقافية – الدينية للقبلية ظلت ملامح اجتماعية جوهرية يتكرر الاستشهاد بها تأكيداً للانتماء إلى التقاليد"[١٠٩]، وكان التوجه القبلى التقليدى بين أهالى البحرين، سنيين وشيعة، مسئولاً عن الأوضاع المتخلفة التى واجهتها النساء فى المناطق الريفية[١١٠]، وأكثر من ذلك "استمرار أساس الأسرة (المطبوع بسمة حكم الأب) فى الانفراد بالقرارات داخل الأسرة الممتدة، فى الأمور ذات الأهمية كالزواج مثلاً

أو التعليم أو حتى حجاب البنات(١١١)"، ومن ثم كانت نساء البحرين يظهرن فى المجتمعات ولكنهن لم يستطعن التأثير على ما له أهمية من قرارات وتطورات، وقد استبعدن من تجربة سنة ١٩٧٥ الوجيزة(١١٢)، كما لم يستطعن القيام بأى ضغط لتغيير قوانين الأحوال الشخصية(١١٣)، ورغم أن استبعادهن من التجربة التحررية رجع، جزئيًا، إلى التوجه التقليدى فى صفوف السنيين والشيعة فإن التحرريين والجذريين، أى العصريين، من رجال البحرين هم الذين لم يساندوهن! وعلى نحو مماثل فإن النساء البحرينيات العصريات إما باعدن أنفسهن عن النساء الأقرب إلى التقاليد أو أخفقن فى الوصول إليهن(١١٤).

وباختصار فإن الدولة قدمت إلى النساء فى العربية السعودية والكويت والبحرين، التعليم الحديث والوظائف العامة، وأسهمت فى التغيير الاجتماعى للعلاقات والأدوار النوعية وفى تحديث مجتمعات هذه البلاد، إلا أن تأثير الدولة قد أضعفته استعادة القوى التقليدية قبضتها، سواء كانت تلك القوى فى صورة الوهابية أم المذهب السنى أو الشيعى أم القبلية أم الإيديولوجية العربية المطبوعة بسمة حكم الأب. وقد كانت قوى التقاليد تلك مسئولة عن كون نجاح ذلك النموذج من التقدم محدودًا، وقد افترض البعض أن السياسات الحديثة لدولتى الكويت والبحرين، أو غيرهما من القوى التحديثية فى بلاد الخليج، لم تلعب الأدوار التقدمية التى تنبأ بها ذلك الخطاب، ومع ذلك فلم تبذل محاولة للربط بين هذا والطابع "الكسبى" للدولة : فلأن هذه الدول تعتمد فى إيراداتها على دخل تكسبه من الخارج (من بيع النفط) فهى إلى حد كبير لا تستجيب لمطالب الجماهير التى لا تموّل أنشطتها المتعددة. وبدلاً من اعتبار هذا الطراز من الدولة ظاهرة عصرية، إلى حد كبير، يفترض معظم المحللين أن الطابع التقليدى اجتماعيًا لمجتمعات الخليج ودوله فى الوقت الحاضر يمثل ماضى معظم المجتمعات والدول العربية وأنها مع الوقت ستتبع نفس الخطى التحديثية التى جرت فى المنطقة، والمحللون المنتبهون إلى الخواص الاجتماعية لمجتمعات الخليج تلك يلقون بالمسئولية عن بطء خطى التغيير على القوى المحافظة الأهلية (الوهابية والقبلية والإيديولوجية المطبوعة بسمة حكم الأب). ويظل احتمال إسهام التحديث بالأشكال الخاصة به من قوة الدفع الاجتماعية والسياسية المحافظة استحالة منطقية فى رأى تلك السردية التى تميل إلى الاعتداد بالتحديث السريع كمصلحة مرجوّة للمجتمع.

خاتمة

كان المقصود بهذا العرض، لمختلف الخطابات حول الدولة فى الدراسات لموضوع نساء الشرق الأوسط، إظهار انشغال جميع تلك الخطابات بتقدم التحديث فى المنطقة (شاملاً تنمية اقتصاد رأسمالى وهياكل للدولة وإيديولوجيات، واستراتيجيات، عصرية) وتأثيره على الأدوار والعلاقات النوعية، وفى داخل ذلك الخطاب (المشترك) نظر إلى الدولة بصفة عامة كعامل على التحديث: لقد قدمت تغييرات اجتماعية وسياسية تقدمية وأيضًا مثلاً تقدمية رؤيت آثارها فى ساحة العلاقات والأدوار النوعية، ومما له نفس الأهمية فى هذا البحث أدوار التقاليد والإسلام وسمة حكم الأب والقبلية فى الكشف عن السبب فى إخفاق قرن بأكمله من التحديث عن إنجاز ما وعد به من تحقيق المساواة!

إن عجز الخطابات التى تم التعرض لها فى هذا البحث، والمشتقة من خطاب التحديث، عن تطوير نقد وجيه للحداثة أمر يحتاج إلى شرح، والخطاب الواحد لا يبت فى المسائل التى يطرحها المحلّلون فحسب بل يفرض أيضًا الصمت على غيرها التى تعترض رؤيته الأساسية للمجتمع، ولم تتم فى داخل خطاب التحديث قط مناقشة تقدمية الحداثة وكونها مرغوبًا فيها.

ليس من المثير للدهشة إذن أن يستلهم نقد الحداثة، الذى حاوله بعض دارسى النوع فى الشرق الأوسط، صياغات وردت فى خطابات ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة ؛ وقد مثّلت مجموعة فصول أشرفت على تحريرها ليلى أبو لغد، وصـــدرت سنة ١٩٩٨ فى مجلد بعنوان "إعادة صنع النساء" Remaking Women ، مجهودات نخبة من دارسى النوع فى الشرق الأوسط لوضع حداثة المنطقة موضع المناقشة النقدية، وكان أهم إنجازات تلك الفصول هو توصيف النظام الاجتماعى الذى تسانده الحداثة، وبوجه خاص تعريفه لروابط النوع، كإشكالية. وبهذه الطريقة يمكن أن ترى الحداثة أخيرًا كواحدة من المشكلات، التى تواجه الرجال والنساء فى الشرق الأوسط، لا كبلسم شاف من أعراض قديمة وجديدة لعدم المساواة النوعية.

الهوامش

(١) ليرنر ، ١٩٩٨ .
(٢) هالبرن ، ١٩٦٣ ، ص ٥٨ – ٥٩ .
(٣) ليرنر ، ١٩٥٨ ، ص ١٩٦ – ١٩٩ .
(٤) هالبرن ، ١٩٦٣ ، ص ٢٨ ، ١٠٦ .
(٥) اندرسون ، ١٩٩٠ ، ص ٦٣ ، ٦٥ .
(٦) اندرسون ، ١٩٩٠ ، ص ٦٧ .
(٧) حاتم ، ١٩٩٥ ، ص ١٨٧ – ١٨٨ .
(٨) اندرسون ، ١٩٩٠ ، ص ٥٤ – ٧١ .
(٩) فرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، المقدمة ، كدى وبك ، ١٩٧٨ ، ص ص ١ – ٢١ .
(١٠) كدى وبك ، ١٩٧٨ ، ص ١ ، وفرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة .
(١١) فرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة ، وكدى وبك ، ١٩٧٨ ، ص ٢ .
(١٢) فرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة .
(١٣) فرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة .
(١٤) فرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة .
(١٥) فرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة ، وكدى وبك ١٩٧٨ ، ص ١٢ ، ١٩ .
(١٦) كدى وبك ، ١٩٧٨ ، ص ١٩ – ٢٠ .
(١٧) كدى وبك ، ١٩٧٨ ، ص ٢ ، ٥ .
(١٨) كدى وبك ، ١٩٧٨ ، ص ٨ ، ١٠ ، وفرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة .
(١٩) فرنيا وبزرجان ، ١٩٧٧ ، فى المقدمة ، وكدى وبك ، ١٩٧٨ ، ص ١٦ – ١٧ .
(٢٠) كنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٢٢ – ٤٧ .
(٢١) كنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٢٢ .
(٢٢) كنديوتى ، ١٩٩١ .
(٢٣) كنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٢٢ – ٣٢ .
(٢٤) كنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٢٣ .
(٢٥) كنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٢٥ .
(٢٦) كنديوتى ، ١٩٩١ .

(٢٧) كنديوتي ، ١٩٩١ ، ص ٢٥ – ٢٦ .
(٢٨) كنديوتي ، ١٩٩١ ، ص ٢٦ .
(٢٩) كنديوتي ، ١٩٩١ ، ص ٢٦ – ٢٨ .
(٣٠) كنديوتي ، ١٩٩١ ، ص ٢٨ – ٣٠ .
(٣١) كنديوتي ، ١٩٩١ ، ص ٣٤ – ٣٥ .
(٣٢) كنديوتي ، ١٩٩١ ، ص ٣٦ .
(٣٣) كنديوتي ، ١٩٩١ ، ص ٤١ .
(٣٤) كنديوتي ، ١٩٩١ .
(٣٥) تاكر ، ١٩٨٥ .
(٣٦) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ٣ .
(٣٧) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ٤ – ٥ .
(٣٨) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٠٢ .
(٣٩) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ٣١ – ٣٢ .
(٤٠) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٣٠ .
(٤١) تاكر ، ١٩٨٥ .
(٤٢) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١١٦ .
(٤٣) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١١٧ .
(٤٤) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٢٠ .
(٤٥) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٣١ .
(٤٦) تاكر ، ١٩٨٥ ، الفصل الرابع .
(٤٧) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٠ .
(٤٨) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٣٩ .
(٤٩) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٥٦ .
(٥٠) تاكر ، ١٩٨٥ ، ص ١٦٣ .
(٥١) شراد ، ١٩٩٠ ، ص ١٩ – ٢٣ .
(٥٢) شراد ، ١٩٩٠ ، ص ١٩ .
(٥٣) شراد ، ١٩٩٠ ، ص ٢٠ .
(٥٤) شراد ، ١٩٩٠ .
(٥٥) شراد ، ١٩٩٠ ، ص ٢٢ – ٢٣ .
(٥٦) شراد ، ١٩٩٠ ، ص ٢٣ .
(٥٧) شراد ، ١٩٩٠ .
(٥٨) شراد ، ١٩٩٠ ، ص ٢١ .

(٥٩) شراد ، ١٩٩٠ .
(٦٠) شراد ، ١٩٩٠ .
(٦١) شرقى ، ١٩٨٢ ، ص ٧٧ .
(٦٢) شرقى ، ١٩٨٢ ، ص ٧٩ .
(٦٣) جوزيف ، ١٩٨١ ، ص ٨٠ .
(٦٤) جوزيف ، ١٩٨١ ، ورسام ، ١٩٨٢ ، ص ٩٥ .
(٦٥) جوزيف ، ١٩٨١ ، ص ٨٠ .
(٦٦) جوزيف ، ١٩٨١ ، ص ٨١ – ٨٢ .
(٦٧) رسام ، ١٩٨٢ ، ص ٩٥ .
(٦٨) رسام ، ١٩٨٢ ، ص ٩٥ .
(٦٩) جوزيف ، ١٩٨١ ، ص ٨٤ .
(٧٠) مولينو ، ١٩٨٢ .
(٧١) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ٤ .
(٧٢) مولينو ، ١٩٨٢ .
(٧٣) مولينو ، ١٩٨٢ .
(٧٤) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ٩ .
(٧٥) مولينو ، ١٩٨٢ .
(٧٦) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ١٠ .
(٧٧) مولينو ، ١٩٨٢ .
(٧٨) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ١١ .
(٧٩) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ١٣ .
(٨٠) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ١٤ .
(٨١) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ١٨ .
(٨٢) مولينو ، ١٩٨٢ .
(٨٣) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ١٩ .
(٨٤) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ٢٠ .
(٨٥) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ٢٠ .
(٨٦) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ٨٠ .
(٨٧) مولينو ، ١٩٨٢ ، ص ٨٢ .
(٨٨) حاتم ، ١٩٩٤ ، ص ٢٢٦ – ٢٤٢ .
(٨٩) كاديوجلو ، ١٩٩٤ ، ص ٦٥٢ .
(٩٠) كاديوجلو ، ١٩٩٤ ، ص ٦٥٢ .

(٩١) كاديوجلو ، ١٩٩٤ ، ص ٦٥٢ - ٦٥٣ .

(٩٢) مارجوليس وبيديزوجلو ، ١٩٨٨ ، ص ١٤ - ١٦ .

(٩٣) كاديوجلو ، ١٩٩٤ ، ص ٦٤٨ .

(٩٤) كاديوجلو ، ١٩٩٤ ، ص ٦٦٠ .

(٩٥) تستخدم كثير من المقالات التى تبحث التغيير فى الأدوار النوعية بالمجتمعات الخليجية تعبير "التغيير الاجتماعى" فى عناوينها لوصف طبيعتها ودلالتها ، وعلى سبيل المثال الفلاح سنة ١٩٩١ ، وسيلكى سنة ١٩٩٤ ، وكيى سنة ١٩٨٢ .

(٩٦) كيى ، ١٩٨٢ ، ص ١٧٧ .

(٩٧) بحرى ، ١٩٨٢ ، ص ٥٠٢ .

(٩٨) بحرى ، ١٩٨٢ ، ودوماتو ، ١٩٩١ ، ص ٩٥ .

(٩٩) دوماتو ، ١٩٩١ ، ص ٣٦ .

(١٠٠) الفلاح ، ١٩٩١ ، ص ١٤٩ .

(١٠١) الفلاح ، ١٩٩١ ، ص ١٥٨ .

(١٠٢) الفلاح ، ١٩٩١ ، ص ١٥٩ .

(١٠٣) الفلاح ، ١٩٩١ ، ص ١٦٠ .

(١٠٤) الفلاح ، ١٩٩١ ، ص ١٥٠ .

(١٠٥) الفلاح ، ١٩٩١ ، ص ١٦١ .

(١٠٦) الفلاح ، ١٩٩١ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(١٠٧) سيكلى ، ١٩٩٤ ، ص ٤١٧ .

(١٠٨) سيكلى ، ١٩٩٤ ، ص ٤٢٠ .

(١٠٩) سيكلى ، ١٩٩٤ .

(١١٠) سيكلى ، ١٩٩٤ ، ص ٤٢٢ .

(١١١) سيكلى ، ١٩٩٤ ، ص ٤٢٣ .

(١١٢) سيكلى ، ١٩٩٤ ، ص ٤٢٠ .

(١١٣) سيكلى ، ١٩٩٤ ، ص ٤٢١ .

(١١٤) سيكلى ، ١٩٩٤ .

قائمة المراجع

Anderson, Lisa. "Policy Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East." In *Theory, Politics, and the Arab World*, ed. Hisham Sharabi. New York: Routledge, 1990.

Bahry, Louay. "The New Saudi Woman: Modernizing in an Islamic Framework." *Middle East Journal* 36, no. 4 (Autumn 1982).

Charrad, Mounira. "The State and Gender in the Maghrib." *Middle East Report* (March-April 1990): 19–23.

Doumato, Eleanor Abdella. "Women and the Stability of Saudi Arabia." *Middle East Report*, no. 171 (July-August 1991).

Al-Falah, Noura. "Power and Representation: Social Change, Gender Relations, and the Education of Women in Kuwait." In *Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture*, ed. Eric Davis and Nicholas Gavrielides. Miami: Florida International University Press, 1991.

Fernea, Elizabeth Warnock, and Basima Qattan Bezirgan. Introduction to *Middle Eastern Women Speak*. Austin: University of Texas Press, 1977.

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Chance in the Middie East and North Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Hatem, Mervat F. "Economic and Political Liberalization and the Demise of State Feminism." *International Journal of Middle East Studies* 24 (August 1992).

______. "The Paradoxes of State Feminism in Egypt." In *Women and Politics Worldwide*, ed. Barbara Nelson and Najma Chowdhury. New Haven: Yale University Press, 1994.

______. "Political Liberalization, Gender, and the State." In *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, ed. Rex Brynen, Bahgat Korany, and Paul Noble. Boulder: Lynne Rienner, 1995.

Joseph, Suad. "The Mobilization of Iraqi Women in the Labor Force." *Studies in Third World Societies* 16 (June 1981).

Kadioglu, Ayse. "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?" *Middle East Journal* 48, no. 4 (Autumn 1994).

Kandiyoti, Deniz. "The End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey." In *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Kay, Shirley. "Social Change in Modern Saudi Arabia." In *State, Society, and Economy in Saudi Arabia*, ed. Tim Niblock. New York: St. Martin's Press, 1982.

Keddie, Nikki, and Lois Beck. Introduction to *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society*. London: Free Press of Glencoe, 1958.

Margulies, Ronnie, and Ergin Yiddizoglu. "The Political Uses of Islam in Turkey." *Middle East Report*, no. 153 (July-August 1988).

Molyneux, Maxine. *State Policies and the Position of Women Workers in the People's Democratic Republic of Yemen, 1967–1977*. Geneva: International Labor Office, 1982.

Rassam, Amal. "Revolution Within the Revolution? Women and the State in Iraq." In *Iraq: The Contemporary State*, ed. Tim Niblock. London: Croom Helm, 1982.

Seikaly, May. "Women and Social Change in Bahrain." *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 3 (August 1994).

Sharqi, Amal. "The Emancipation of Iraqi Women." In *Iraq: The Contemporary State*, ed. Tim Niblock. London: Croom Helm, 1982.

Tucker, Judith. *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

الفصل الثالث

"النهضة" الأخرى
ظهور الحركات النسائية فى الشرق الأوسط الحديث[1]
(١٩٠٠-١٩٤٠)

إلين فلايشمان

التاريخ والسياسة والنوع

فى سنة ١٩٤٥ منحت هدى شعراوى، رائدة العمل النسائى المبرزة، وسامًا هو أعلى أوسمة الدولة فى مصر على الإطلاق، وكان ذلك قبل وفاتها بسنتين، وتسجل المؤرخة ليلى أحمد أن ذلك التقدير :

«كان معيارًا لا فحسب للشهرة التى نالتها هدى شعراوى كمناضلة فى سبيل حقوق المرأة بل أيضًا للتحول الهائل الذى مرّ به المجتمع المصرى فى النصف الأول من القرن (العشرين). لقد أصبح مجتمع كانت فيه النساء من طبقة هدى شعراوى (العليا) منقبات وغير باديات للعيان، لا يستطعن أن ينلن أى وجود لهن فى دنيا الأنشطة العامة والسياسية، مجتمعًا هن فيه ظاهرات ولهنّ، فى الساحة العامة، أنشطة تناقلت الصحف أنباءها (مصحوبة بصور لوجوههن غير المنقبة) وإسهامات نالت عرفان الدولة ورجالات السياسة المتحررى الأذهان وأهل الأدب والفكر فى ذلك الوقت» [2] .

وقد بلغت هدى شعراوى، على عكس نظيرات لها فى أنحاء أخرى من الشرق الأوسط لم يعرفن ولم يعترف بهن، مكانة رفيعة، فى حياتها وبعدها، فى المنطقة حيث جسّدت على أقصاها صورة "الرائدة" التاريخية للحركة النسوية الشرق - الأوسطية التى كانت هى خلاصتها. وأقل بكثير ما نعرفه عن التاريخ الثرىّ لنساء ناشطات

أخريات من الشرق الأوسط والحركات النسائية التى كانت أطراً لعملهن، وهن قد بدأن أيضًا عند منعطف القرن، فى نفس الوقت الذى بدأت فيه سيدات الطبقة العليا فى مصر الكتابة والدعوة لحريات أكبر للنساء، وعندئذ شرعت النساء، فى أنحاء الشرق الأوسط الأخرى، فى تنظيم الجمعيات النسائية والرابطات والاتحادات التى قادت إلى تكوين حركات نسائية وليدة، ورغم أن القوة الدافعة لذلك التنظيم كثيراً ما انبعثت من الأزمات الوطنية فإن تلك التنظيمات، القليلة الفاعلية فى أغلب الأحيان، قد ظهرت، خلال العقود الأربعة الأولى فى القرن العشرين، لتمثل أشكالاً شتّى للحركات النسائية الأهلية. وفى إيران غادرت النساء بيوتهن إلى الشوارع أثناء الأزمة الدستورية التى استغرقت خمس سنوات (بين سنتى ١٩٠٦ و ١٩١١)، وعلى نحو مماثل كونت النساء التركيات جمعياتهن النسائية الأولى فى وقت مقارب لذلك الذى شهد الانقلاب الذى قامت به لجنة الاتحاد والترقى وما تلاه من إعادة العمل بأحكام الدستور، وفى مصر تظاهرت النساء أثناء ثورة سنة ١٩١٩ وأنشأن التنظيمات تأييداً لها، والنساء الفلسطينيات عقدن مؤتمراً عاماً للنساء وتظاهرن احتجاجًا على سياسات الانتداب البريطانى فى أعقاب الشغب المعروف بأحداث حائط المبكى سنة ١٩٢٩ .

ونستهدف فى هذا الفصل تتبع المسار التاريخى لظهور الحركات النسائية فى الشرق الأوسط، وبالطبع فإن تنوع المنطقة، لغويًا وتاريخيًا وجغرافيًا وثقافيًا، يروع من يتصدى لها بمثل هذا البحث، ولاستوجب استيفاء الموضوع كتابًا بأكمله يعتمد على مصادر باللغات العربية والتركية والفارسية[٣]. ويمكن أيضًا، بإنصاف، وضع نفس المبدأ المنظم أو وحدة التحليل المسماة هنا بـ "الحركات النسائية فى الشرق الأوسط" موضع المساءلة، وكما تشير مارنيا لازرج فإن "صفة "نساء الشرق الأوسط" تلك تكشف عمّا فيها من تعميم لا يجوز ، فالمنطقة اللاتى يحددن بها تمتد على واحد وعشرين من البلاد "المتشابهة فى القليل والمختلفة كل منها فى حد ذاتها عن الأخرى" [٤]، إلا أن النساء فى المنطقة – من أفراد الطبقتين الوسطى والعليا كما يلزم التأكيد – كن فى رأى أنفسهن صاحبات هوية ثقافية، بل وسياسية، جماعية مشتركة تتجاوز الاختلافات الإقليمية واللغوية والدينية، وفى كثير من المناسبات رأين مصلحتهن مشتركة وسعين إلى توحيد مطالبهن وتجمعن واتحدن حول انشغالات مشتركة، وتاريخ

كل حركة نسائية على حدة هو جزء لا يتجزأ من التاريخ الجماعى وسياقه الأعرض وسرديته الأكثر شمولاً، ويمثل بحثنا فى هذا الفصل محاولة تمهيدية لتوحيد هذا التاريخ الفردى أو ذاك بالتاريخ الجماعى الأشمل.

وعند استكشاف ذلك التاريخ الأشمل يواجه الباحث مباشرة بالسؤال: كيف تفهم الحركة "النسوية" هنا، فى ذلك السياق بعينه، السياق التاريخى الجيوبولتيكى للشرق الأوسط فى الثلث الأول من القرن العشرين؟ والإجابة على هذا السؤال تستلزم الدخول فى سجال، مثير للنزاع فى كثير من الأحيان، يتواصل بين الباحثين فى الموضوع حول إعادة تعريف الحركة النسوية. والبحوث النقدية، للتشابكات المركبة بين الحركة النسوية والاستعمار والحركة الوطنية، التى يقوم بها الباحثون فى موضوع النساء فى العالم الثالث هى ذات أهمية محورية لمن يدرسون النساء والنوع فى الشرق الأوسط (٥). وإلى وقت قريب جداً كان تاريخ النسوية هو، ضمنًا، تاريخ النسوية الغربية المرتبطة بما يسمى بالجنس الأبيض، واستبعد هذا الخطاب فعلياً حركات نضال النساء فى آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية ومثلها حركات النساء، من العناصر المسماة بالملونة، داخل المجتمعات الغربية، وقد استندت تلك السردية إلى تحديدات للنسوية كان موضع نضالها هو اللامساواة النوعية، وهو منظور لم يأخذ فى الاعتبار "التقاطعات بين شبكات مستشرية متعددة نسجت خيوط كل منها تداعيات عنصر كالطبقة أو العرق أو العلاقات الجنسية (الطبيعية) أو الأمة"، وهى شبكات تكون هياكل للسيطرة تناضل ضدها النساء على نطاق العالم أجمع (٦). وأصبحت مهمة الحركات النسوية فى العالم الثالث هى إعادة تعريف النسوية بأسلوب يجردها من خصوصيتها الغربية وينشئ بدلاً منها دلالات جديدة جامعة بين كل من ملامحها العالمية وصورها "الخاصة بها، والفعالة، كما سجلها تاريخها" فى العالم الثالث (٧)، ومن وجهة نظر الباحثين تصبح المهمة ثلاثية الجوانب: إعادة تعريف الحركة النسوية، وتوسيع فهم العاملين فى الحقل للمسائل الواردة تحت هذا العنوان، وإعادة بحث تاريخ الحركة النسوية من أجل التسليم بأن الحركة "النسوية قد وجدت بعديد من الأشكال، وإن ليس بالمصطلحات والتعريفات التى نعرفها اليوم"، داخل مجتمعات العالم الثالث على مر التاريخ (٨). وتؤكد مارنيا لازرج على نقطة مهمة هى أن "الحديث عن النسوية بصيغة

المفرد هو، من وجهة نظر علم الاجتماع، لا يصح" [٩]، وعلى الباحثين ألا "يشملوا" نساء العالم الثالث فحسب بل أيضًا أن يعيدوا بالكامل تكوين مفهوم النسوية كطائفة من الممارسات متعددة العناصر وتذكر بصيغة الجمع (أى يعتدّ بتعددها) ولها تاريخ ثرى طويل على نطاق العالم أجمع. وتأخذ عمليات إعادة الصياغة تلك فى الاعتبار الطابع المتميز للحركات النسائية فى الشرق الأوسط، والتى كانت لها ردود أفعالها على الأوضاع السياسية والثقافية والاجتماعية التى تفردت بها المنطقة من نواح ما، وتماثلت بالرغم، فى غيرها من ردود الأفعال، مع تلك التى صدرت من حركات نسائية أخرى على ما واجهها من مآزق.

إلا أن مشكلة اتخاذ منهج تعددى لإعادة تعريف الحركة النسوية هى فى احتمال إبراز التناقضات واختزال الحركة النسوية إلى مجموع لأجزائها المتباينة. أيمكن أيضًا أن يكون التعدد عالميًا؟ كيف نصوغ "بغرض التنظيم مجموعة معينة من المبادئ والأفكار عن النساء" نستطيع أن نسميها نسوية وتعيننا على حل هذه التناقضات وتعطينا مفهومًا، له عمله ودلالته، لهذه الكلمة (سواء بصيغة المفرد أم الجمع)؟ [١٠].

وفى الصميم من تلك التناقضات مسألة الوعى والهوية، وتعرّف مارجو بدران النسوية بأنها "إدراك القيود المفروضة على المرأة ومحاولات نزع هذه القيود وتطوير نظام نوعى أكثر عدلاً وإنصافًا ترتبط به ادوار جديدة للنساء وعلاقات جديدة بين الرجال والنساء" [١١] ، ورغم أنها تستمد هذا التعريف من "تجارب النساء المصريات كناشطات نسويات فى القرنين التاسع عشر والعشرين" [١٢] فإن هذا التعريف قد يستبعد كثيراً من الحركات النسائية، فى الشرق الأوسط، من الوصف بالنسوية، فكثير من النساء الناشطات اللاتى انخرطن فى الحركات النسائية لم يعتبرن، أو يسمين، أنفسهن نسويات[١٣]، وهنا تبرز إلى الضوء دقائق التشابكات بين الحركة النسوية والاستعمار والحركة الوطنية، وفى كثير من الأحوال لم تسع النساء إلى تطوير علاقات نوعية، أو ممارسات اجتماعية، "جديدة"، بقدر ما سعين إلى حماية أنفسهن من آثار الحكم الاستعمارى الأوروبى الماسة بهن سلبًا، وبالمثل من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية البتّارة الناتجة عن تطوّرات أخرى داخلية وإقليمية، ولم يكن تركيز نشاطهن بالضرورة على التغيير فى علاقات النوع، غير العادلة، فى مجتمعاتهن

بقدر ما كان على التخفيف من آثار تلك العلاقات على النساء، ونظرت النساء الناشطات إلى مجهوداتهن على أنها تدافع عن الثقافة القومية والأسرة وتدعمهما فى مواجهة التهديدات الخارجية.

كان هذا بوجه خاص حال الحركات النسائية التى ركزت على النضال الوطنى والوطنية، فى صميمها، تبرز قضية الهوية. والنساء، ووجهن بالسؤال: أيهما يأتى أولاً النوع أم الأمة، ؟ وحددت الإجابة على من هو، من بين الاثنين، موقع الهجوم الواجب الابتداء به. وكان أحد "الموضوعات المشتركة" بين الوسائل المختلفة التى اجتذبت بها النساء إلى أعمال الاحتجاج هو أن "الوضع، فى رأى قطاع حساس من الجماهير، أصبح لا يطاق وأنه يجب الاعتراض على الذين فى السلطة [١٤]. وفى رأى كثير من النساء فى الشرق الأوسط، فى الفترة موضع الدراسة، كان الوضع السياسى للوطن هو الذى "لا يطاق" والهوية الوطنية هى التى فى خطر، وعلى الدوام أرجئت مسألة اللامساواة النوعية أو عدّت باعثة على الانقسام، ورؤيت القضية الوطنية باعتبارها الأولوية، وكان هذا (ولا يزال فى بعض الأوضاع) هو الحال حتى بين النساء الناشطات، اللاتى تمسكن بأن النساء لا يمكن أن يحرزن "حقوقًا" حرم منها الرجال[١٥].

إلا أن النساء استغللن دخولهن إلى الحياة العامة من ذلك "الباب الجليل"، باب النضال الوطنى، لمجابهة الحواجز التى تضيق عليهن وللبدء فى تحدى القواعد الثقافية والاجتماعية والسياسية[١٦]، وكان مجرد تحركهن كافيًا كى ينتهكن تلك القواعد، وعلى حد قول إحدى المراقبات كان للحركة الوطنية "أثر لإطلاق سراح" النساء [١٧]، ومع الزمن طوّرت النساء، عبر ارتباطهن بالحركة الوطنية، نقدًا ذاتيًا للعلاقات النوعية أسكت فى بعض الأحيان مع أنه كان فى معظمها ضمنيًا، ولم يجن هذا الارتباط سوى إبراز تناقضات هويات النساء المتعددة كنساء ورعايا للوطن أو مواطنات، علاوة على مصادر أخرى للهوية مثل الديانة والطبقية وصلات القرابة.

إلا أن الوعى، أو "الإدراك"، النسوى لم يكن بالضرورة وضعًا سبق وجوده، لدى نساء كثيرات، تحولهن إلى ناشطات سياسيًا فى الحركات النسائية، فالوعى يطوّر من

خلال التجربة، وتجارب النساء - مجرد قيامهن بإنشاء التنظيمات - شكلت نسوية، رغم غياب الوعى النسوى الجلىّ، والذى كان تطوّره فى أحيان ما، أو عدم تطوره فى أخرى، متوقفًا على ملابسات تاريخية معينة[١٨].

وفى هذا الإطار يبدو أن مفهوم شيلا ساندوفال لـ"وعى المعارضة" يقدم إعادة تعريف واعدة للنسوية هى يتصل بوجه خاص بكل من السياق السياسى والتاريخى الذى تتخذ فيه الحركات النسائية الشرق - أوسطية مكانها. إنها تعرف وعى المعارضة بأنه "القدرة على استقراء الوضع الراهن للسلطة" وعلى اختيار وتكييف "أكثر الأشكال الإيديولوجية الملائمة للنضال ضد ما تتخذه السلطة نفسها من أشكال، وهى قدرة على النضال تعرفها الشعوب المقهورة جيدًا" [١٩]، وتؤكد شاندرا تالبيد موهانتى على نقطة مشابهة فى وصفها لـ"مفهوم الفعل" لدى النسويين فى العالم الثالث كقوة "تعمل بمنطق المعارضة" [٢٠]، فقد بنت الحركات النسائية مواقفها السياسية عبر عملية تفاعلية حددت النساء فيها معارضتهن، وعرّفن أنفسهن سياسيًا، بالنسبة لأولئك الذين عارضنهم. ولا تمضى عملية كهذه بالضرورة فى اتجاه واحد فقط، ولا هى مجرد رد فعل، إنها قابلة للتغير المستمر كما أنها تتطلب التكيف داخل مواقف سياسية متقلبة [٢١]، وطورت الحركات النسائية نوعًا من المرونة كعنصر ملازم لذلك المفهوم للنسوية[٢٢]. وقوة الدفع للمعارضة - فى مختلف أشكالها جميعًا - هى البعد العالمى الذى يربط النسويات المتباينة بعضها بالبعض تحت عنوان "النسوية" مع أخذه فى الاعتبار ذلك التباين وفى نفس الوقت العالمية، ويعيننا إطار العمل هذا، المؤسس على بحث التجارب التاريخية لحركات النساء فى الشرق الأوسط، على تفسير التنوع فيما بين بعضها والبعض وفى نفس الوقت اشتراكها فى أشكال النضال والاستراتيجيات والإيديولوجيات.

وتركز كثير من الأدبيات التى تتخذ لها موضوعًا مشاركة نساء الشرق الأوسط السياسية، والتى كتبها أساسًا علماء اجتماع وصحفيون وعلماء أنثروبولوجيا وعلماء سياسة، على الحقبة المعاصرة [٢٣]. وقلّما توجه الباحثون إلى تاريخ تلك المشاركة المركب والمنوع وجذورها: نضال الرائدات فى الأجيال السابقة، وبروز تلك التجربة التاريخية وتطوّرها وتنظيمها وإيديولوجياتها ونجاحاتها وسلبياتها[٢٤]،

والاستثناء الملحوظ هو مصر، التى كانت الحركات النسائية فيها موضوع كثير من دراسات الباحثين الجادين [٢٥]، وكذلك قد بدأت الفترات الأولى من تاريخ الحركات النسائية الإيرانية تثير اهتمامًا تاريخيًا منذ صدور العديد من الأعمال التى مهدت الأرض [٢٦] ، وإنما فى الجانب الأكبر يظل العديد من الحركات النسائية غير موضع دراسة، وإن كانت لدينا عنها بعض بيانات عسيرة المنال لا تتعدى المصادر الأولية، وهى فى الأغلب نادرة ومتفرقة، وباستثناءات نادرة يصعب العثور حتى على مقال فى تاريخ الحركات النسائية فى فلسطين أو لبنان أو سوريا أو العراق، وذلك على سبيل المثال[٢٧].

ونحن نؤسس بحثنا فى هذا الفصل على مقدمة منطقية هى أن فهم الجذور التاريخية لمشاركة النساء (السياسية) مهم ليس فحسب لكى تسترشد به الصراعات والحركات والتحديات المعاصرة التى تواجههن بل أيضًا لأن ذلك التاريخ يستحق البحث لذاته وفى حد ذاته، وتاريخ النساء فى الشرق الأوسط، على عكس مجالات أخرى من تاريخ النساء، لا يزال فى طور النمو ومن ثم منشغلاً بتلك المهام التى حددتها بيرينيس كارول بأنها "أساسية" منذ أكثر من عشرين سنة: لا زلنا بعد، على أول المستويات تمامًا، نعمل بـ "إنشاء النساء كموضوعات تاريخية" [٢٨]، وللقيام بهذا يظل جزء كبير من عملنا هو جمع البيانات عن تجارب النساء وتوثيقها، وهى مهمة رئيسية لذاتها وفى حد ذاتها ولا زالت مهملة، وستتطلب استعادة تجارب نساء الشرق الأوسط، من الهوامش التى طالما أحيلت إليها، الكثير من الوقت والجهد، ولاشك أن المصاعب المنهجية وغيرها قد ساهمت فى ضآلة المعلومات التاريخية عن الحركات النسائية[٢٩].

وهناك أيضًا أسباب معرفية ونظرية لنقص الأبحاث التاريخية، منها ما يرتبط بدلالة "السياسة" وما هو "سياسى"، فما زال الكثير من شعوب الشرق الأوسط يحفظ ذكريات حية عن ماضيه الاستعمارى، وتسوية الأمور مع هذا الماضى وإقصاؤه ينتج عنهما، فى أحد الجوانب، معادلة "السياسة" بكل من الانتماء للأمة والوطنية والنضال فى سبيل التحرر الوطنى. وهذا يضع بشكل مباشر تعريفات "السياسة" ودلالاتها داخل حقل الدولة – الأمة مغفلاً، فى كثير من الأحيان، التمييز بين ما هو "سياسى"

وما هو "وطنى"[٣٠]، وأكثر من ذلك أن "السياسة" مفهوم نوعى يخصص للمشاركة السياسية موقعًا واحدًا لا غير داخل المجال، الذكورى عادة، للمؤسسات السياسية الرسمية أو حتى تلك التى اصطلح على أنها أقل منها رسمية شأن حركات المقاومة وغيرها من الحركات الرسمية. وفى ذلك السياق يشير مصطلح "السياسة" عادة إلى الأحزاب السياسية والمؤسسات البرلمانية ومظاهر أخرى للعمليات السياسية والرسمية.

وينتج عن المفاهيم النوعية للسياسة العديد من الفرضيات بشأن مشاركة النساء، وإحداها هى أن مشاركة النساء غير الرسمية، الأقل تنظيمًا والأقل، فى كثير من الأحيان، نصيبًا من الاعتراف، فى حركات سياسية أو ثورية (يقودها الذكور) ، ليست، بحكم التعريف مشاركة سياسية، فمثلاً لم تعتبر أعمال "المساندة" التى قامت بها النساء الفلسطينيات أثناء هبّة ١٩٣٦-١٩٣٩ الثورية - من قبيل التجسس على تحركات القوات البريطانية وإخفاء الأسلحة وحمل المياه - أعمالاً "سياسية" على نفس النحو الذى يعتبر به قتال الثوار المسلحين كذلك.

وثانيًا يفترض أن نشاط النساء فى الجمعيات الخيرية والتعليمية والعاملة فى التطوير والشئون الاجتماعية ليس له مضمون سياسى كبير ومن ثم فهو قليل الأهمية للمؤرخين، إلا لمن يدرسون منهم موضوع النساء والنوع، وينظر إلى هذه الأنشطة الخيرية فقط على أنها إرهاصات أو حتى متطلبات أساسية للمشاركة السياسية، وبالرغم من صحة هذا إلى حد ما فإن هذه النظرة الضيقة تقتلع هذه الأنشطة مما هو خاص بها من سياق تاريخى وآخر سياسى ولا تأخذ فى الاعتبار تفاعلات النساء مع المواقف السياسية الأخرى (بخلاف المواقف الوطنية أو الأزمات المتولّدة من الخارج) وردود أفعالهن تجاه تلك المواقف. ولأن النقد الاجتماعى الصادر من الجمعيات النسائية ضمنى أكثر منه صريحًا، ويركز على الاهتمامات "المنزلية"، فإن عملهن قد أحيل إلى المجال "الاجتماعى" الذى صيغ له مفهوم يميزه عما هو "سياسى" ويفرق بينهما؛ ووفقًا لهذه النظرة لا يكون الشخصى هو السياسى بالضرورة وكثيرًا ما يتم عزل، بؤصله المفهوم، للملامح الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحياة النساء عن العمليات السياسية التى شكلت تلك الملامح[٣١]. وكبديل توضع الأبحاث فى "اهتمامات النساء" بشكل مباشر فى مجال التقاليد والثقافة والدين لا فى حقل السياسة

والسلطة، واللتين لا يؤصل المفهوم إقامتهما كـ "اهتمامات للرجال" فحسب بل يتم تعريفهما أيضاً على أنهما ما يقوم به الرجال.

وسبب آخر فى هذا الإهمال التاريخى مرجعه أن "حقل التاريخ كان أقل (من الحقول الأخرى) قدرة أو عزمًا على إدراج النوع" وذلك فى حين أن "الحقول الأخرى تقدمت تقدمًا كبيرًا فى دراسة نساء الشرق الأوسط" (٣٢)، وفى السنين الأخيرة بدأ هذا الوضع يتغير مع تزايد، تأخر عن أوانه كثيرًا، فى إنتاج الأعمال التاريخية عن نساء الشرق الأوسط، وإن لم يتم اشتمال كتب التاريخ العام للشرق الأوسط على النساء كما تدل نظرة على فهارس أغلب تلك الكتب. وفضلاً عن ذلك فإن خطة العمل البحثية لكثير من مؤرخى النساء لم تركز على تاريخ مشاركة النساء السياسية ولكن على مجالات أخرى للاهتمام شأن "وضع المرأة داخل الأسرة" و"النساء والقانون الإسلامى" و"النساء فى التاريخ الإسلامى" و"النساء والإسلام"، وهى نقطة مثيرة للاهتمام! (٣٣).

وفى هذا السياق تجدر ملاحظة أن الدين - الإسلام على وجه التحديد - يظل محتفظاً داخل التوجه البحثى بقبضته القوية كنموذج تفسيرى شامل(٣٤)، وبوجه خاص فى تحليلات النساء والنوع، وذلك رغم نمو نقد قوى مضاد للاستشراق أطلقه ما أحاط من سجال بكتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" Orientalism . وتسجل مارنيا لازرج أن "الموضوع ليس نبذ دور الإسلام فى حياة النساء والرجال ولا تضخيمه. والأهم هو دراسة الأوضاع التاريخية التى فى ظلها يكون للدين شأن خطير فى إنتاج الفوارق، واللامساواة، النوعية وإعادة إنتاج كل منهما (٣٥)، والتركيز المتواصل على الدين وفئة "النساء المسلمات" كفئة جوهرية قد جعل من الدين العامل المقرر الوحيد لتجارب النساء، مما حد من الاستكشاف الفكرى لمعالم أخرى لوجود النساء.

وثالثًا فإن اهتمام باحثين من تخصصات أخرى بمشاركة النساء السياسية المعاصرة كثيرًا ما يربط، بلا أى مواربة، بالتجارب الشخصية للمثقفين وخطط عملهم المحددة الموجهة صوب تحقيق تغييرات فى أوضاع النساء السياسية والقانونية والاقتصادية داخل مجتمعاتهن، والناشطون، من الباحثين فى موضوع النساء،

خاضعون لإلحاح ما هو جار من مشاكل ونزاعات وأوضاع. وكثيراً ما يبدو التاريخ كرياضة ذهنية هوائية لا معنى لها.

ولكن التاريخ لا ينفض جانباً بهذه السهولة، فكثيراً أيضاً ما يرجع إليه لاستلهام النماذج أو العبر كى يمكن توخى الحذر، أو من أجل شىء من العرفان آن أخيراً أوانه[٣٦]. ولنا أن نأمل أن يكون محورياً فى هذه الأيام والأوقات توضيح كون التاريخ الذى يستبعد النساء قصة ناقصة! لقد كان تطوير النساء لما قمن به من حركات نسائية جزءاً من عملية تاريخية شاملة فيها كانت التغيرات فى وضع النساء، وإعادة تعريف العلاقات النوعية فى مجتمعات الشرق الأوسط، فى الصميم من المسائل الملتهبة الدائرة حول طبيعة الثقافة، والهوية الوطنية والشخصية، ومعنى الحداثة. وكانت تلك التحولات، والسجالات العنيفة التى أثارتها، متجذرة فى التغيير السياسى وبنفس القدر فى التغيير الاجتماعى والثقافى، أياً كان المدى الذى بلغه إبراز التقاليد والدين والثقافة (السائدة) .

وللسياسة ارتباط مركب بعملية التغيير التى أثرت فى النساء ومفاهيم النوع، وبدون تاريخ مشاركة النساء السياسية سيظل تاريخ هذه العملية، وجميع الجزاء المكونة المتشابكة بها والتى لا تتجزأ منها، ناقصاً.

تاريخ الحركات النسائية

أجازف، فى سبيل فهم مد تاريخى بهذا الاتساع والثراء، باقتراح ترتيب تطوره من حيث الموضوع فى ثلاث مراحل، دون حدود بينها قاطعة الدقة، وهذا كمجرد صيغة موجهة، ولا تتبع هذه المراحل بالضرورة تسلسلاً تاريخياً فى خط مستقيم لأن التطور المتوالى لكل من حركات النساء على حدة قد تنوع، فالمراحل طغت بعضها على البعض أو صعبت التفرقة بينها أو طمست، فى تعاقبها، الخطوط الفاصلة فيما بينها[٣٧]. وفى بعض الحالات حل العديد من تلك المراحل (الموضوعية) بعضها مع البعض فى نفس الوقت تقريباً!

وبعض الحركات النسائية، فى حالات أخرى، لم تصل بعد إلى تجربة إحدى تلك المراحل أو الأخرى. وكانت المرحلة الأولى - مرحلة ما يسمى بالنهضة - هى تلك الظاهرة الناجمة عن مشروع رجال ونساء فى إثارة مسألة وضع المرأة والتعرض لممارسات اجتماعية لم يحدث فيما سبق احتجاج عليها، ولكن ليس بالضرورة للهياكل أو المؤسسات الاجتماعية (أو السياسية) المقررة لتلك الممارسات، وشهدت تلك المرحلة السجال عن وضع المرأة الذى استهله الإصلاحيون وغيرهم من المفكرين فى عديد من الساحات كانت منها الصحافة، كما شهدت نموّ العديد من التنظيمات النسائية الاجتماعية والدينية والأدبية والخيرية والتعليمية وأيضاً، فى بعض الأحوال، السياسية. والسمة الرئيسية للمرحلة الثانية هى تبنى النساء القضية الوطنية كخطاب محرر، رابطات بينه وبين ما يقمن به هن من مشاركة مباشرة فى الحركات الوطنية لتحرير المرأة. والمرحلة الثالثة تتسم بالتفاعل بين مشروع بناء الدولة والحركة النسائية، بما فيه من ضم النساء إلى ذلك المشروع وتواطئهن و / أو تصادمهن معه، مما نتج عنه تطور نسوية الدولة. ومن بين الحركات النسائية التى ندرسها فى هذا الموضع لم تجرب أىّ منها تلك المرحلة من التطور، قبل سنة ١٩٤٠، سوى فى إيران وتركيا.

ويحسن فى رأينا أن نوضح، قبل بحث التجارب التاريخية المحددة للحركات النسائية، استخدامات كل من مصطلحى "النهضة" و "الحركة (أو الحركات)" كى نستطيع وصف التغاير فى مختلف الجماعات النسائية التى تأسست. إن الإشارة، فى خطاب أو آخر، إلى "النهضة النسائية"[٣٨] قد بدأت تظهر، فى الشرق الأوسط، فى وقت مبكر لم يتعد أواخر القرن التاسع عشر، وكان ذلك بوجه خاص فى الصحافة النسائية، وكذلك يبدو أنه فى أوائل القرن العشرين كان استخدام المصطلح أكثر شيوعاً، واستخدمت تلك الكلمة تنظيمات نسائية كثيرة كجزء من اسمها[٣٩] وكما توضح بث بارون فبرغم أن التعبير أساساً يشير إلى حركة أدبية فإنه "اكتسب صدى ثقافياً واجتماعياً أوسع" [٤٠]، وقد آثرت أن استخدم الكلمة لأن استعمال النساء لها يؤكد دلالتها لديهن. وإن كان الخطر من استخدام ذلك التعبير هو أن كلمة "نهضة" تفترض "استنامة" سبقتها، وهى فرضية خاطئة، طالما كررت، عن سلبية المرأة فى القرن التاسع عشر[٤١]. كما يحوى التعبير مدلولات سياسية متصلة بما يسمى بـ "النهضة

العربية" وارتباطات ضمنية بها، وتلك حركة مازال تاريخها موضع نزاع وسجال رغم مرور قرن على التاريخ المنسوب إليه نشوؤها. ويوماً بعد يوم جعل الاستخدام السائد والمتكرر للتعبير منه شيئًا أشبه بالـ "كليشيه" (الكلام المعاد)، بكل ما يعنيه هذا من تعميم وقولبة[٤٢]. ولهذا السبب أستخدم الكلمة بتروٍ وبين علامات تنصيص.

وبدأت كلمة "الحركة" تستخدم حوالى عشرينيات القرن العشرين[٤٣] للإشارة إلى مجموعة كبيرة من الأنشطة النسائية جرت فى جميع أنحاء المنطقة، وبدأت تحل أكثر فأكثر محل كلمة "نهضة" فى هذا السياق. وتعرّف "الحركة"، على مستواها الأوليّ تمامًا، بأنها "سلسلة من الأنشطة المنظمة المتجه فى فعلها إلى هدف ما" أو "جهد منظم يقوم به مؤيدو هدف مشترك" [٤٤]. ويتسع استخدامى للتعبير عن عمد، فبالرغم من أن كثيراً من الجمعيات والتنظيمات والاتحادات النسائية المختلفة التى تأسست ربما لم يتجه عملها إلى أهداف مشتركة (على نطاق الواحد منها بأكمله) ومخططة بالتفصيل ومتفق عليها فإن فى الإمكان التدليل على أن النساء، فى كل مجتمع شرق – أوسطى عرف هذه الظاهرة، قد رأين فى جهودهن جزءًا من كلّ أشمل، وذلك مهما افتقرت الجماعات الكثيرة، والمتنافرة أحيانًا، التى شكلت سائر الأجزاء المكملة لهذا الكل، إلى التحديد الدقيق لها أو التجانس فيما بينها. ولم يكن ظهور الحركات النسائية فى الشرق الأوسط خلال تلك الفترة حدثًا معزولاً وإنما كان جزءاً من ظاهرة أوسع كادت تشمل جميع أنحاء العالم بما فيها الهند والولايات المتحدة وأوروبا وأمريكا اللاتينية وأجزاء من أفريقيا وآسيا. وقد جمع بين الحركات النسائية فى الشرق الأوسط، شأنها شأن مثيلاتها فى العالم أجمع، "طابع تحولي" أدى إلى عمليات إعادة تحليل للأدوار النوعية، سواء أكان ذلك هدفًا محدداً أم لا [٤٥]؛ وشارك كل من تلك الحركات، على المستوى الفردى (على أسس وطنية أو محلية) والجماعى (على أسس إقليمية)، فى "اهتمام مشترك بتحسين وضع النساء فى المجتمع" رغم ما كان كثيراً من طرق غير مباشرة للعمل على نيل ذلك الهدف ومن الافتقار إلى استراتيجيات متماسكة وموحدة [٤٦].

كذلك اشتركت الحركات النسائية التى قامت فى الجزء الأول من القرن العشرين فى عدد من الخصائص، شاهدة بذلك على الروابط والصلات التى جمعت بين نساء

المنطقة. وكانت روابط الثقافة والدين والتضامن والجمع بين اهتمامات سياسية مشتركة هى التى تم إبرازها على نحو خاص فى عدد من المؤتمرات النسائية الإقليمية والدولية التى حضرتها نساء الشرق الأوسط فى ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، وأعربت النساء، من جميع أنحاء المنطقة، عند حدوث أزمات فى بلاد على حدة، عن تضامنهن ومساندتهن "لأخواتهن" عبر ما قمن به من تظاهرات وإرسال برقيات وعديد من أعمال الاحتجاج. ولعبت صحافة الشرق الأوسط دورًا رئيسيًا فى تيسير الاتصال ونشر المعلومات عبر تغطيتها لأنشطة مختلف الحركات النسائية على امتداد المنطقة كلها وكذلك الحركات النسائية فى غيرها من المناطق(٤٧)، وأسست النساء الناشطات شبكات محلية وإقليمية عن طريق التراسل والاتصالات الشخصية، وقامت نساء مصريات بارزات، من طراز هدى شعراوى مرة وأمينة السعيد مرة أخرى، بجولات لإلقاء أحاديث وكرمتهن نصيراتهن فى بلاد المشرق، مثلاً، خلال الأربعينيات، وبانتهاء الحرب العالمية الثانية كانت شبكة متينة من التنظيمات النسائية قد أثبتت وجودها باتساع المنطقة كلها وتمت داخلها اتصالات ممتدة إلى حد كبير وأيضًا، فى بعض الأحيان، صلات تنظيمية رسمية بين مكوناتها من التنظيمات بعضها والبعض.

إلا أن تاريخ ذلك التطور، وكيف تم، ثرى ومنوع ومركب. ورغم قدر ما من التضامن فإن "حركة نسائية شرق - أوسطية" أحادية لم يكن لها وجود. ويعكس الحاصل من جمع كل تاريخ بعينه لحركة نسائية على حدة إلى غيره، ذلك الحاصل الذى شكل مجموعًا شديد التفكك، يعكس ما فى العناصر المشكلة لذلك المجموع من تغاير ومن تناقضات ظهرت كثيرًا.

المرحلة الأولى: النهضة

تجد معظم الكتابات عن الحركات النسائية موضعًا لأسسها الثقافية المشتركة فى مختلف الحركات الإصلاحية، العلمانية والإسلامية، التى قامت أصلاً خلال أواخر القرن التاسع عشر، وقد تم إبراز المصلحين (من الرجال) لدورهم فى التعبير عن الاحتجاجات بشأن وضع المرأة وفى مجهودات النهوض به. ومما يثير السخرية (ولكن

لا الدهشة ربما) أن رجلاً، هو القاضى المصرى قاسم أمين صاحب كتاب "تحرير المرأة" الواسع التأثير (سنة ١٨٩٩)، كان من عدّ طويلاً "أبا النسوية العربية" من جانب الكثيرين (خطأً على حد قول ليلى أحمد)(٤٨)، وبالرغم من أن السجالات الحامية التى وقعت تاليًا فى الساحة الثقافية خلال تلك الفترة المبكرة دارت علانية عن النساء، وفى معظم الأحيان بين الرجال، فإن النساء أنفسهن، إذ لم يكتفين على الإطلاق بأن يكنّ مجرد موضوع لذلك السجال، قد شاركن بحيوية فى تلك المناقشات، معترضات على المحافظين من المشاركين (الذكور) فى المناظرات وكذلك على المحافظات من النساء الأخريات (ولكن المؤرخين لم يلقوا انتباهًا كبيراً إلى هذه الحقيقة). وفى مصر، على سبيل المثال، ناضلت سيدتان فى الصحافة، كلّ من واحد من جانبين متعارضين، فى قضية مشاركة المرأة الانتخابية فى وقت مبكر لم يتعد سنة ١٩٨٢، فاتخذت هناء كروانى، وهى سورية مسيحية الديانة، موقفًا معارضًا بينما نشرت زينب فواز، وهى مسلمة، مقالاً مؤيداً فى "جريدة النيل" (٤٩)، وفى تركيا نشرت فاطمة علية هانم، كردّ فعل على سلسلة من المقالات تدعو لتعدد الزوجات، أراءها فى كراسة كان عنوانها "النساء فى الإسلام" (سنة ١٨٩١) "سبقت" فيها كثيراً من حجج قاسم أمين فى كتابه "تحرير المرأة" و"أرهصت" بها (٥٠).

وفى أوائل القرن العشرين شارك المثقفون بأجمعهم، فى إيران وتركيا ومصر وبلاد الشام، فى مناقشة قضية المرأة داخل سياق الحداثة التى فهمت على أنها تشمل "التقدم التكنولوجى والعلمانية وحكم القانون وتحرير المرأة ونظامًا للأسرة يحرم تعدد الزوجات" (٥١)، وأصبح وضع المرأة رمزًا قويًا لحداثة المجتمع ومقياسًا لها، وقد يسر تهلهل الحدود السياسية، أثناء تلك الفترة، الاتصالات والتبادل الثقافى وتقاسم كثير من تلك المفاهيم بين المفكرين والإصلاحيين فى جميع أنحاء الشرق الأوسط، وقد جاوزت كتابات قاسم أمين حدود العالم العربى وأثّرت، على سبيل المثال، فى مفكرين إيرانيين من طراز سيد حسين طاقزاده، وكان عضواً فى المجلس ومحرراً صحفيًا دافع، عند انعقاد أول مجلس فى سنة ١٩٠٧، عن حقوق النساء فى تكوين ما هو خاص بهن من جمعيات (٥٢). وبالرغم من أن أسانيد قاسم أمين النسوية قد وضعت أخيراً موضع إعادة تقييم نقدية، وأن نسويته قد لا تصمد أمام تدقيق البحث المعاصر،

فإن الأثر الذى أحدثه على أقرانه يستحيل الانتقاص منه [٥٣]. وبدأ الإصلاحيون يدعون لتعليم المرأة ويعترضون صراحة على الممارسات الاجتماعية والثقافية ذات الأثر القمعى على المرأة وينتقدونها. وهاجم الكاتب التركى أحمد مدحت أفندى الزواج بالإكراه والتسرى وتعدد الزوجات باعتبارها "أدواء اجتماعية" حين كتب فى رواياته عن موضوعات كتلك [٥٤]، أما الشاعر العراقى جميل صدقى الزهاوى، والذى كان قد تقدم إلى الحكومة العثمانية فى الآستانة بالتماس فتح مدرسة للبنات فى العراق، فقد فصل من وظيفته كأستاذ للقانون على أثر كتابته مقالاً صحفيًا انتقد فيه الحجاب وسيطرة الأب على بناته بشأن قرارات الزواج [٥٥].

كان أولئك المفكرون والمصلحون يسعون إلى الاتساق مع التحولات الاقتصادية - الاجتماعية والثقافية والسياسية فى المنطقة، بما فيها تسلل الغرب بمؤسساته وهياكله للسيطرة، والذى كان قد بدأ فى اختراق مجتمعاتهم، وزاد تداول السلطة بين النخب الريفية والحضرية من استغلال الزراعة للربح التجارى، كما أن دخول الشرق الأوسط السوق العالمى بسرعة متزايدة، وآثار التصنيع الأوروبى على الاقتصادات المحلية، كل ذلك مّس بالممارسات، وردود الفعل، السياسية. وساهم نمو التعليم وانتشاره المتزايد بالتدريج فى إثارة نقد فكرى وثقافى بحث فى كل من الداخل والخارج عن حلول لما ظهر من أدواء اجتماعية وثقافية وسياسية، واتخذ النقد موضعه داخل كل من إطار عمل إسلامى وآخر علمانى، وكثير من المصلحين (الذكور) " وجدوا فى سوء حال النساء" أداة توصيل قوية لما يودون التعبير عنه من تحفظاتهم هم على المواضعات الاجتماعية التى وجدوها بوجه خاص محبطة وعتيقة، وكثيراً ما شعر الرجال "العصريون" باغترابهم عن الهياكل المطبوعة بسمة حكم الأب التى تحد من حريتهم بشكل كبير، حتى وإن كانت النساء أكثر بديهية كضحايا للنظام [٥٦]، وقد أوضح آخرون كيف أن "المسألة النسائية" أصبحت، فى نواح عدة، "جزءًا من حقل إيديولوجى" فيه "تستوضح وتناقش" اهتمامات أخرى تتصدرها، بأكثر ما يكون"، مسائل التوحد الثقافى والوطنى" [٥٧].

وكما يوضح توماس فيليب فإن وضع المرأة وقضايا الحركة النسوية "قد لمسا حياة الناس الشخصية بشكل ربما كان أكثر مباشرة من أى من المعالم الأخرى

للحركة التحديثية، فالمرء يستطيع أن يعلن نفسه من أنصار الوطنية أو الحكم الدستورى أو الاعتقاد فى صحة العلم الحديث دون أن يضطر بالضرورة إلى التغيير فى حياته الشخصية كثيرًا: ولكن الأفكار الجديدة عن دور المرأة فى المجتمع كان لها تأثير مباشر على الحياة الشخصية لكل فرد" (٥٨). وكان المصلحون، من الرجال ذوى التوجه الغربى، ينشدون تحديث أنفسهم، حتى وإن كان من خلال تسليط انتباههم على النساء. وإذ كانوا رجالاً على جانب من التعليم أكسبهم الترحال، أو تعاملهم المتزايد مع الأجانب، خبرة فقد بدأوا يرون مجتمعاتهم فى سياق عالمى أكثر اتساعًا وبالتالى تحولوا بانتباههم صوب النساء كأهداف جعلها تخلفها، وتأثير السلفية فيها، تجسد كل ما هو خطأ فى التقاليد والثقافة التقليدية والأفكار الدينية. "كان العدو الرئيسى للإصلاحيين الأوائل هو "التخلف" بأكثر منه "الأجنبية" (٥٩). فالمرأة "المتخلفة" قد تؤخر المجتمع ككل، وكان فى الصميم من أفكار قاسم أمين أن مكانة المرأة مرتبطة بلا فكاك بمكانة الأمة، فعندما تكون مكانة الأمة متدنية تكون دالة على وضع غير متحضر لتلك الأمة، الأمر الذى يؤدى إلى تدنى مكانة المرأة أيضًا، وعندما تعلو مكانة الأمة تكون دالة على تقدمها وحضارتها، ومن ثم تعلو مكانة المرأة فى نفس ذلك الوطن(٦٠). ولقد كان وضع عبء "حضارة" الأمة على كاهل المرأة إحدى تنويعات نموذج الشرف، الذى يلقى على كاهل المرأة - إلى حد ما - بعبء آخر من أعباء المجتمع، هو شرف الرجل مقترنًا بالحفاظ على عفة المرأة الجنسية.

وقد تركز المنظور الأول لتلك الاهتمامات على تحسين فاعلية نساء الطبقة الوسطى فى أدوارهن كزوجات وأمهات، وبوجه خاص كمربيات لأبنائهن: رجال المستقبل. وفجأة تحتّم أن تدرب النساء "علميًا" وأن يعلّمن كيف يصبحن زوجات وأمهات عصريات ، ومن آراء قاسم أمين أيضًا أن المرأة لا تستطيع إدارة شئون منزلها جيداً ما لم تنل قدراً ما من المعارف الذهنية والتربوية، وبالمثل فإن أمًا جاهلة لما أمكنها أن تغير فى شخصية طفلها حتى يكتسب الصفات الحميدة، وكما توضح كومارى جاياوردنا فقد تزايد "احتياج الرجل البورجوازى إلى "المرأة الجديدة" كشريكة له، تلك المرأة التى تشرّفه فى المجتمع وإن كان دورها الأساسى داخل البيت" (٦١).

وقد ردت النساء بهجمة مضادة على بعض الانتقادات التى وجهت إلى جنسهن من طرف الرجال بزعم الارتقاء بالأمة. فكان رد فعل المفكرة الإيرانية بيبى خانوم، على مقال عنوانه "تأديب النساء"، بدفاعها هى اللاذع عن بنات جنسها، قائلة فى سنة ١٨٩٦، تحت عنوان "رذائل الرجال"، إن "الرجال هم السبب فى مصائب المجتمع" وأردفت نصيحة ساخرة: " إن أقل ما يمكن أن يفعلوه هو أن يكفوا عن توجيه نصائحهم للنساء هنا وهناك، وينشدوا بدلاً من ذلك دواء لفسادهم هم" [٦٢].

إلا أن نساء أخريات أظهرن بعض الأفكار عن "إصلاح" النساء، وقد بدأن فى إيضاح آرائهن الخاصة فى الموضوع عن طريق الكتابة فى الصحف بوجه خاص، وشهدت فترة أواخر القرن التاسع عشر بداية إسهام النساء بمقالات فى المطبوعات الصحفية المتابعة للاهتمامات العامة السائدة [٦٣]. ولكن تطوّر صحافة نسائية مستقلة، فى مصر وتركيا أولاً ثم فى إيران وسوريا، هو الذى سجل خطوة ذات دلالة إلى الأمام[٦٤]، فلأول مرة عرف صوت واضح الأنثوية طريقه إلى النشر ليتلقاه جمهور (محدود باعتراف الجميع) من المتعلمين، وقد قادت مصر الطريق بصدور أول دورية نسائية: "الفتاة" التى أسستها هند نوفل فى الإسكندرية سنة ١٨٩٢، وأولى مطبوعات تركيا النسائية هى "هانيملارا محسون جازيت" التى يعنى اسمها "جريدة السيدات وحدهن" والتى بدأ نشرها فى سنة ١٨٩٥ لتظهر مرتين فى الأسبوع، وقد حظيت بانتشار واسع على نطاق الإمبراطورية العثمانية بأسرها بل وفى المناطق الإسلامية من الإمبراطورية الروسية. وفى إيران، حيث ووجهت الصحافة النسائية بعداوة ضارية على نحو خاص وبالعديد من العقبات، بدأت "طبيبة عيون"، هى الدكتورة كحال، إصدار أول مجلة نسائية: "المعرفة" ("دانش" باللغة الإيرانية) سنة ١٩١٠، وفى نفس السنة أسست مارى عجمى فى دمشق مجلة "العروس"، بينما كانت أول صحيفة نسائية فى لبنان هى "فتاة لبنان" سنة ١٩١٤ والمرتبطة باسم سالمة أبو راشد [٦٥].

وكانت تلك المجهودات الأولى رائدة لمدّ هائل من مطبوعات "للنساء وعن النساء ومن أجل النساء" فيه بلغت الصحف المحلية، فى كثير من الأحيان، الجماهير الأكبر فى جميع أنحاء المنطقة [٦٦]. وفى أحوال عديدة أسست الدوريات النسائية بالتعاون مع

الجمعيات النسائية. وبين الدورية والأخرى تفاوت كل من مستوى الكتابة واتساع نطاق المعلومات وطول العمر وأرقام التوزيع، وقد وضعت القيود على بعض الدوريات الأولى من حيث أهدافها ونوع الموضوعات المباح لها أن تغطيها، وخلال الأزمة الدستورية التي وقعت في إيران (في فترة ما بين سنتي ١٩٠٦ و ١٩٠٨) تأسس برلمان جديد باسم "المجلس" كانت له صحيفته التي اتخذت نفس الاسم عنوانًا لها، وقد نبهت صحيفة "المجلس" على النساء "أن يبقين بعيداً عن السياسة وشئون الحكم" وانتظمت الصحيفة النسائية الإيرانية "المعرفة" في تضمين بياناتها الثابتة المتكرر نشرها في كل عدد (عن اسم المجلة وصاحبها وأجور الإعلانات وغير ذلك) تبرءًا حذرًا نصه أنها "لا تنشر من الموضوعات إلا ما يتعلق بالمسائل المنزلية ولا تناقش السياسة ولا قضايا الأمة تحت أي ظرف" [٦٧]، وبالرغم من أن معظم الصحف النسائية خلال السنين الأولى قد قصرت تغطيتها على "الموضوعات النسائية" شأن البيت والعمل المنزلي وتربية الأطفال والتعليم والموضة وما هو من نفس القبيل فإن ذلك لم يكن هو الحال في كل مكان، فقد انتقدت الصحافة النسائية خلال فترة الإصلاح الدستوري الثانية في تركيا (ما بين سنتي ١٩٠٨ و ١٩١٩) الرجال بشدة لإخلالهم بوعودهم بتحرير النساء بمجرد توليهم السلطة، وكتبت إحدى النساء، هي عصمت حقي، مقالاً بعنوان "الحاجة إلى القتال" دفعت فيه بأن "الحقوق لا تنال إلا بالقتال ... وأن الحقوق التي تنال عبر الصراع يكون الحفاظ عليها أقل مشقة" [٦٨].

ولم تتطور صحافة نسائية متميزة في كل مكان، وكان غيابها ملحوظًا في تلك الأنحاء، من الشرق الأوسط، التي خلت من مدن كبرى فيها حد أدنى من عدد النساء المتعلمات القارئات. وفي فلسطين، على سبيل المثال، لم تتطور قط صحافة نسائية حقًا[٦٩] ولكن خبرة النساء بالكتابة والنشر، سواء أكانت في المطبوعات النسائية الخاصة بهن أم في المطبوعات الصحفية المتابعة للاهتمامات العامة السائدة، قد تمخض عنها في النهاية الاعتراف المتزايد بهن والاستعانة بالإمكانيات الدعائية القوية للصحافة في الإعراب الواضح عن انشغالاتهن واهتماماتهن، والتي أصبحت على مر الزمن سياسية علنًا.

تطور التنظيمات النسائية

أفادت النساء "الجديدات أنفسهن من تلك السجالات الساخنة، فرغم أن ما تم الإعراب عنه، داخل الخطاب الإصلاحى، من مطلب تحرير المرأة قد اتسمت جذوره، ودوافعه ومفاهيمه، بالإزدواجية والتناقض فإن ذلك الخطاب قد أنتج بالفعل انفتاحات مكنت النساء من أن يكن مجددات فى زمانهن وموقعهن: مكنتهن من أن ينظمن أنفسهن فى جمعيات ذات هدف واحد أو مصلحة واحدة، توجهت فى الأغلب إلى "الارتقاء" بأقرانهن من النساء. واتخذ ذلك النشاط فى العادة هيئة جمعيات الرعاية الخيرية أو الاجتماعية، والتى تأسست فى أنحاء من الشرق الأوسط فى وقت مبكر لم يتعد منتصف القرن التاسع عشر، وبصفة عامة ركزت الجمعيات على تحسين وضع النساء عن طريق العمل فى مجالات من قبيل الصحة والعناية بضحايا الفقر، من النساء والأطفال والأيتام، والتدريب المهنى والأمية. وعلى سبيل المثال أدارت "أخوات المحبة" فى لبنان مدرسة ومصحة لعلاج الدرن وإصلاحية تهذيبية للبنات [٧٠]، وأولى الجمعيات النسائية الفلسطينية، وهى الجمعية الأرثوذوكسية لمساعدة الفقراء التى تأسست فى عكا سنة ١٩٠٣، وفرت ملابس وأدوات للجهاز للفتيات الفقيرات "للحيلولة بينهن وبين البقاء بلا زواج" [٧١]، وكثير من أوائل المشروعات الخيرية كان من تأسيس سيدات منفردات بدوافع بعثتها أزمات معينة[٧٢]. على أنه، مع الوقت، بدأ يغلب على الجمعيات تكوّنها بهدف إنجاز مهام الرعاية الاجتماعية تحديداً.

وكان مبعث أحد الحوافز على تكوين الجمعيات هو شعور بالواجب النبيل، من قبل الأغنياء نحو الأقل منهم حظًا، أساسه "تقليد فى العمل العام" مستتب بين كل من النساء والرجال فى المجتمعات الإسلامية [٧٣]، وأيضًا المفاهيم المسيحية للإحسان لدى مجتمع المسيحيين، بل أن معظم الجهود الأولى تأسست على الدين واستقلت بعضها عن الأخرى بحسب الديانة ، فأسس كل من السيدات المسلمات والمسيحيات تنظيمات مستقلة. إلا أن هذا سرعان ما تغير؛ وكانت النساء، كما توضح مارجو بدران، هن اللاتى قدن الطريق إلى "تخليص أعمال الخدمة الاجتماعية من تفرّد المؤسسات الدينية، أو المرتبطة بالدين، بالسيطرة" [٧٤]، وكانت من أولى تلك الجمعيات الخيرية ذات الطابع

العلمانى " مبرة محمد على" وهى مستوصف للفقراء من النساء والأطفال تأسس فى مصر سنة ١٩٠٧ [٧٥]، وبحلول عشرينيات القرن العشرين كان كثير من الجمعيات العاملة فى الساحة آنذاك، الخيرية وغيرها، إن لم يكن معظمها، يجمع فى أعضائه وقياداته بين المنتميات إلى ديانات مختلفة، وتلك الجمعيات لم تعد تعرف نفسها بأنها جمعيات دينية.

وقد اختلف التتابع التاريخى لتلك المجهودات المتعددة من مكان إلى آخر؛ ففى إيران وتركيا، على سبيل المثال، اختط تأسيس النساء لتنظيماتهن الخاصة بهن مساراً مختلفًا عن نظرائه فى البلاد العربية، فابتداء من أواخر القرن التاسع عشر كانت الجمعيات الخيرية ذات الأساس الدينى هى التى، بصفة عامة، تؤسس أولاً فى البلاد العربية، وتلتها، فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، جمعيات أكثر تصريحًا بتوجهاتها الاجتماعية والسياسية. أما فى إيران فقد اندفعت النساء مباشرة إلى قضايا السياسة والوطن، وارتبطن بالأزمة الدستورية الأولى فى سنة ١٩٠٦، وفى تركيا كان تكوين الجمعيات النسائية الأولى داخل سياق "مناخ جديد للحرية"، خلال الفترة الدستورية الثانية (بين سنتى ١٩٠٨ و ١٩١٩)، خلقته ثورة لجنة الاتحاد والترقى، وعدد الجمعيات النسائية التى تكونت فى تلك الفترة لم يكن "أقل من دستة"، وكذلك قامت حروب البلقان (سنتى ١٩١٢ و ١٩١٣) بدور المحفز لبعض الجهود، وعلى سبيل المثال تأسس "مركز النساء للهلال الأحمر" سنة ١٩١٢ ليصبح "ناديًا" نسائيًا آخر نظم مستشفى وأعان لاجئى الحرب [٧٦]. وقد شملت موجة التنظيم الأولى كلاً من المشروعات الخيرية ذات التوجه الدينى وجمعيات نسائية ذات توجه أميل إلى النسوية، وفى سنة ١٩١٤ تأسست "جمعية الدفاع عن حقوق النساء"، وقد عدت بين أغراضها الكثير مما قد يبدو كأهداف متعارضة شملت، فى آن معًا، "تقوية النساء فى المنزل" و"جعل الأمهات قادرات على تربية أطفالهن وفقًا للمبادئ التربوية الحديثة" و"تأهيل النساء التركيات لحياة المجتمع" و"تشجيع النساء على كسب أقواتهن بعملهن هن" [٧٧].

وبالرغم من أن البعض رفض الأنشطة النسائية الخيرية باعتبارها "بورجوازية" وغير ذات صلة، فإن استهلالها، مهما يكن، قد سجل أمراً جديداً ومتميزاً. وقد كانت سيدات الطبقتين الوسطى والعليا، طيلة قرون، منتفعات من الهبات الدينية التى قننها

الإسلام (الأوقاف) بل ومشرفات عليها [٧٨] ولكن الفاعلية فى تأسيس التنظيمات الخيرية وإدارتها تطلبت من النساء استخدام مهارات خاصة وارتباطًا علنيًا، وكذلك أثبتت تلك التنظيمات أنها ملائمة جدًا كساحات تدريب على التنظيم السياسى. وقد لحت بث بارون إلى أن نساء النخبة رأين ساحة العمل الاجتماعى "كأرض خصبة لبناء قاعدة قوة للتقدم صوب مركز السياسة" [٧٩]، ولأول مرة وجدت سيدات الطبقة العليا أنفسهن يعملن باتصال مباشر مع الطبقات الدنيا [٨٠]، وهى تجربة وسعت من مدارك الكثيرات، وإن ليس إلى حد ضمهن النساء الأفقر إلى الصفوف كأقران وقيادات، وهذا الأخير أمر ستكون نتيجته النهائية تقييد نمو الجماعات النسائية وقوّتها التنظيمية وفاعليتها ككل.

كذلك اكتشفت النساء ما فى العمل الجماعى من قوة، وخبرن "استكشاف الذات"، وفجّر العمل صوب أهداف جماعية طاقات إبداعيّة كامنة [٨١]، وتعلمت النساء كيف يستخدمن السلطة والنفوذ من داخل جماعاتهن وقد أقللن من العزلة والعجز، اللذين قد يشعرن بهما كأفراد، وأنشأن بين بعضهن والبعض شبكات جديدة وروابط" [٨٢]، وقد اضطررن إلى تطوير مهاراتهن التنظيمية وإجادة استخدامها، وإلى ضبط الموارد المالية وتدبير أمور تنظيماتهن.

وقد ارتبطت نساء كثيرات بالعمل العام على العديد من المستويات، فالجماعات التى ضمتهن تعددت، وأسسن هن على تلك الخبرات وأفدن منها. وبالرغم من أن هدى شعراوى هى التى ذاع صيتها دائمًا، بسبب العديد مما ارتبطت به، فإن نساء أخريات كثيرات، كانت معرفة النساء بهن على المستوى الفردى أقل، قد شاركن بفاعلية فى كم كبير من الأنشطة، ومنهن الفلسطينية ناهد السجادى التى كانت، بدءًا من عشرينيات القرن العشرين، عضوًا فى "الاتحاد النسائى العربى" و"جمعية الهلال الأحمر" و"الجمعية النسائية للتضامن" وأيضًا (فيما بعد، أثناء حرب سنة ١٩٤٨) "جمعية جرحى الحرب" [٨٣]، وأسست صدّيقة دولتبادى، إحدى "الرائدات" البارزات للنسوية الإيرانية، بالاشتراك مع نساء أخريات أول جمعية نسائية فى إيران: "جمعية الحرية النسائية"، كما أسست "شركة سيدات أصفهان"، وكانت صدّيقة دولتبادى أيضًا عضو

"جمعية السيدات الوطنيات"، وأنشأت صحيفة "أصوات النساء" وساهمت فى صحيفة "النساء الوطنيات"، بالإضافة إلى أنشطتها الأخرى (٨٤).

وكانت السيدات اللائى قمن بتلك المجهودات المبكرة كلهن على وجه التقريب متعلمات ومن خلفيات اجتماعية ، قوامها الطبقتان الوسطى والعليا، كمثلما كان الحال عليه في أنحاء أخرى من العالم خلال تلك الفترة، وقام التعليم الذى حصلن عليه بدور المحفز، فشجعهن على السعى إلى التغيير وأمدهن بالثقة والقدرة على الفعل(٨٥)، وكان لدى تلكن السيدات أيضًا وقت فراغ أكبر مما توافر لمن لم يدانيهن ثراء من نساء الحضر والريف اللاتي شكلن الغالبية العظمى من نساء مجتمعات الشرق الأوسط. ولقد لعبت الطبقة دورًا رئيسيًا فى التأثير على أساليبهن فى التنظيم والقضايا التى اشتغلن بها ومواقفهن السياسية، وبالرغم من أن كثيرًا من النساء قد تأدين فى آخر الأمر إلى اعتبار أنفسهن كجزء من حركة نسائية فإن مفهومهن "للحركة" لم يشمل بالضرورة مجموع النساء فى مجتمعاتهن، بل غلبت عليهن معاملة نساء الطبقة الدنيا كمستفيدات من الحركة لا كمشكّلات لها(٨٦) وبصفة عامة لم ينصب اهتمام تلكن السيدات على "الأسباب الجذرية" ولا طوّرن "وعيًا نقديًا ومحددًا" بما فى مجتمعاتهن من "أشكال عميقة الجذور للامساواة الاجتماعية والكروب الاقتصادية" (٨٧)، وفى هذا كان موقفهن مقابلاً لكثير من اتجاهات الإصلاحيين والوطنيين وأنصار الليبرالية من رجال السياسة، أولئك الذين كانوا كلهم حلفاء لهن فى تلك الفترة.

وفى الوقت نفسه فإن اعتراف النساء بمدى الحاجة إلى الخدمات الخيرية التى توفرها تنظيماتهن شكل نوعًا من الفعل السياسى المضمر ونقدًا ضمنيًا لما فى الصيغ السياسية والاجتماعية السائدة من قصور، وحققت النساء، بتقدمهن لملء الثغرات التى تبدّت، مهامًا تم مع الوقت إقرارها كمسئوليات للسلطات أو الحكومات ثم للدول-الأمم عندما آن الأوان لتلك أن توجد! (وفيما بعد تحولت النساء على نحو متزايد إلى المطالبة بأن تفى الحكومة بالتزاماتها بتوفير الخدمات، التى كانت التنظيمات النسائية قد دعمتها أصلاً، بدلاً من أن يواصلن السعى إلى أداء تلك الواجبات بأنفسهن). ومن خلال ارتباط النساء بالعمل الخيرى بدأن يتفاعلن مع مؤسسات الحكومة والدولة (أينما وجدت) كى يكتسبن فى المحصلة النهائية مهارات سياسية من قبيل التفاوض مع

المسئولين الذكور وإدارة أروقة السياسة، وفى أثناء العملية أصبحت بعض النساء أكثر قدرة على التحليل الثاقب وأكثر تسيّسًا. على أن تركيز النساء على الدور الإيجابى للدولة – الأمة فى تقنين "الإصلاح" والتغيير التشريعى، والذى اشتد على نحو خاص بعد الحرب العالمية الأولى، كانت عاقبته الحد من فاعليتهن وصواب تحليلاتهن كصاحبات نظرة نقدية.

ولم تنشئ سيدات النخبة المنظمات لصالح أخواتهن الفقيرات فحسب بل أيضًا من أجل تقدمهن الشخصى والذهنى، فكوّن النوادى الاجتماعية والجمعيات الثقافية والصالونات الأدبية، وأمدت تلك الجهود النساء بساحات للتلاقى ومناقشة الاهتمامات الفكرية والاجتماعية والسياسية كما مثّلت، فى أحوال كثيرة، أماكن للتدريب على الأحاديث العامة، وفى بعض من هذه اللقاءات ألقت النساء محاضرات رسمية. وبالطبع غلب على جماعات شأن تلك تكونها فى مدن كبيرة ؛ كبيروت ودمشق والقاهرة، حيث كان تركز النساء المتعلمات أكثر كثافة منه فى المدن الأصغر والمناطق الريفية، وشملت بعض الجهود الأولى صالونًا أسسته ماريانا مرش فى حلب فى أواخر القرن التاسع عشر، وجمعيات ثقافية عديدة فى القاهرة (بين سنتى ١٩١٤ و ١٩١٦) وجمعية فى بيروت اتخذت شعارًا لها نهضة الفتيات العربيات (سنة ١٩١٤) وناديًا نسائيًا أدبيًا أسسته نازك عبيد فى دمشق سنة ١٩٢٠ (٨٨).

وربما كان تأسيس مدارس للبنات هو أهم إسهامات كثير من الجمعيات النسائية الأولى، كما كان أولوية رئيسية أمامها، وقد رأينا كيف ارتبطت قضايا التقدم الوطنى والتحرر النسائى، فى خطابات الإصلاحيين والمفكرين فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، ارتباطًا مباشرًا بالتعليم. وكان هذا الارتباط إحدى الأدوات الرئيسية لتطوير وعى وطنى لدى النساء، وعمّت فكرة "الارتقاء" بالأمة عن طريق "الارتقاء" بالنساء المراحل الأولى من "نشاط النساء المتحفظ فى الساحة العامة" (٨٩) فى العقد الأول من القرن العشرين، وكان التعليم هو الساحة التى كرست لها جماعات نسائية كثيرة طاقاتها فى النهاية(٩٠).

وقد ربطت سيدة أسست إحدى الجمعيات النسائية الفلسطينية الأولى، جمعية يافا للسيدات الأرثوذكسيات، صراحة بين التعليم والأعمال الخيرية والأمة فى

تفصيلها للكيفية التى قررت بها، هى ومجموعة من السيدات الأرثوذوكسيات، تأسيس جمعية نسائية وطنية لتربية ضحايا اليتم والعوز من البنات وتعليمهن، وقد راعت أن تشير فى مذكرتها إلى أن الجمعية كانت أول جمعية نسائية وطنية تؤسس فى فلسطين (كان ذلك فى سنة ١٩١٠). وأنشأت الجمعية قسمًا للبنات فى المدرسة الوطنية الأرثوذوكسية التى كانت حتى وقتها قاصرة على البنين(٩١). أما فى إيران فعندما طلبت الحكومة الروسية، أثناء الأزمة الدستورية الثانية فى سنة ١٩١١، من النساء الإيرانيات المقارنة بين وضعهن ووضع النساء الأوروبيات أجبن بأن وضع النساء الأوروبيات "أفضل لأنهن يمتلكن مهارات، وإن ليس لأى سبب آخر"، ونسبت النساء الإيرانيات افتقارهن النسبى إلى المهارات مباشرة إلى افتقار إيران إلى تعليم النساء (٩٢). وفى معظم بلاد الشرق الأوسط لم يصبح التعليم العام (الذى تتكفل به الحكومة) متاحًا للبنات والنساء على نطاق واسع إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وفى البلاد التى كانت أجزاء من الإمبراطورية العثمانية امتد الحكم الانتدابى للدول الأوروبية بتعليم الأنثى على نطاق ضيق تجاوز ما بدأه الحكم العثمانى من محاولات استهلت، على أسس محدودة ، فى بعض الولايات العربية قرب نهاية القرن التاسع عشر، ففى العراق، على سبيل المثال، أسست أول مدرسة للبنات بسنة ١٨٩٩ (٩٣). وفى تركيا نفسها كانت قد أسست مدارس البنات الحكومية الأولى فى خمسينيات القرن التاسع عشر كجزء من إصلاحات تلك الفترة التى عرفت باسم "التنظيمات"، فأسست مدرسة ثانوية للبنات سنة ١٨٥٨ ومدرسة مهنية بسنة ١٨٦٩ (٩٤). ولكن فى إيران تأسس تعليم الإناث، برعاية من الدولة، لأول مرة فى سنة ١٩١٨ (٩٥). وأسبق الدول هى مصر، فقد تأسست فيها مؤسسة تعليمية عامة للبنات سنة ١٨٣٢، على عهد محمد على، وكانت معهداً للمولدات، وبعد ذلك، ولكن فى أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته، تأسست مدارس عديدة للبنات (٩٦).

وفى الأغلب فاق عدد المدارس الخاصة، ومدارس الإرساليات، عدد مدارس البنات الحكومية لأن تلك كانت محدودة جداً من حيث العدد وإمكانات الالتحاق، وذلك فى تلك الفترة (موضع الدراسة هنا)، وأصبحت النساء أنفسهن من أوائل المشاركين المتحمسين فى تأسيس مدارس البنات الأولى وإدارتها وتمويلها والتدريس فيها، وقد

كرست المصرية نبوية موسى، التى عانت من صراعات كثيرة فى حياتها المهنية كمعلّمة وإدارية، جلّ طاقتها بل وحياتها لتعليم النساء، وأسست هى نفسها العديد من المدارس [٩٧] وركزت تنظيمات نسائية كثيرة مجهوداتها على تلك القضية وحدها بوجه خاص.

ومما حفز الجمعيات النسائية على تأسيس المنشآت التعليمية رغبتها فى وجود مدارس مستقلة، لا تلك التابعة مباشرة لسيطرة المؤسسات الأجنبية والتبشيرية. وفى لبنان، على سبيل المثال، حيث سبقت الجمعيات النسائية إلى تأسيس المدارس فى وقت مبكر لم يتعد سنة ١٨٤٧، قامت جمعيتان نسائيتان ببناء وتدعيم "مدارس وطنية للبنات كبدائل من مدارس الإرساليات" [٩٨]. وقد برزت قضية المدارس "الوطنية" إلى المقدمة فى لبنان فى وقت مبكر لم يتعد ثمانينيات القرن العشرين، غالبًا بسبب التاريخ الطويل للتدخل الأجنبى، والذى للإرساليات، فى التعليم داخل لبنان، وقد اشتدت الانتقادات لآثار تلك المدارس فى "السلخ" الثقافى أثناء فترات الانتداب (الأوروبى) على فلسطين وبلاد الشام[٩٩] مما نتج عنه أن تأسيس المدارس المستقلة أصبح ذا دلالة وطنية ملازمة له.

كذلك كانت الجماعات النسائية السورية واللبنانية سبّاقة إلى تأسيس كثير من المدارس التى نال البعض من خريجاتها شهرة واسعة فى الحركة النسائية فى أوائل القرن العشرين [١٠٠]، وأسست النساء الفلسطينيات كما ذكرنا سالفًا مدارس للبنات فى سنة ١٩١٠ ففتحن طريقًا تواصل طيلة السنين الثلاثين التى استمر فيها الانتداب البريطانى أو كاد، وبعض المدارس التى فتحتها الجمعيات النسائية فى عشرينيات القرن العشرين لا زالت تعمل حتى اليوم. وفى إيران كانت "المدارس الجديدة على علاقة تنظيمية وثيقة بالتجمعات النسائية" بالرغم من أن سيدات منفردات هن اللاتى قمن بالمبادرة إلى تأسيس مدارس للبنات أثناء الفترة الدستورية الأولى، وحوالى سنة ١٩١٣ وجد فى إيران ثلاث وستون مدرسة خاصة للبنات بلغ عدد الملتحقات فيها مجتمعات ألفين وخمسمائة [١٠١]. ويبدو أن الجمعيات النسائية فى مصر لم تسر فى هذا الاتجاه، وهى نقطة جديرة بالاهتمام، فقد غلب العمل بصفة فردية على من أسسن المدارس شأن نبوية موسى. وبدءًا من عشرينيات القرن العشرين بدأت الجمعيات

النسائية تركز جهودها على المطالبة بأن تتولى الدولة المسئولية عن تعليم البنات، وأصبحت تلك القضية مثيرة للنزاع بين الجمعيات وحكومات الاستعمار الأوروبى، مبرزة، على نحو أكثر حسماً بعد، العلاقة الترابطية بين التعليم والنساء والأمة.

المرحلة الثانية: النساء والحركة الوطنية

"أنتم يا من تتكلمون عن حقوق الأمة، وعن القانون، وعن الشرف والحميّة: نحن أيضاً جزء من هذه الأمة، ونطلب نصيبنا من هذه الحقوق بدورنا" (١٠٢)

بدأ اهتمام الباحثين يتجه بشكل متزايد إلى تاريخ دور النساء فى حركات النضال الوطنى فى الشرق الأوسط. وحتى وقت قريب كانت مشاركة النساء تذكر على نحو انتقائى ويشاد بها فى سير البطولة الفردية والتضحية بالذات، أو فى إشارات متناثرة إلى أحداث معزولة شاركت فيها النساء. وتاريخ الجهود التى نظمتها النساء وواصلنها من أجل القضية الوطنية هو الذى لم يحظ بالدرس المنهجى ولم يسجل. والحركات النسائية المختلفة فى الشرق الأوسط عرفت تقابلات وتوازيات فى أنشطتها وخطاباتها واستراتيجياتها كانت هادية لها، وجميع تلك الحركات تقريباً ناضلت من داخل سياق خطة عمل وطنية حددها الذكور، مما نتجت عنه تنميتها لعلاقات مركبة ومتسمة بالازدواجية مع الحركات الوطنية فى شكلها المعروف.

ولم تكن القضية الوطنية عند النساء قضية نظرية، فقد مسّتهن بصورة مباشرة التغييرات التى أجرتها الأنظمة الوطنية التى جاءت إلى السلطة - مثلما فى تركيا - وأيضاً التغيرات التى وقعت فى الدول التى عرفت صوراً مباشرة وغير مباشرة من الحكم الاستعمارى، والذى دام بشكل أو آخر فى الشرق الأوسط طيلة الثلاثينيات. ثم أصبحت الوطنية اتجاهاً سياسياً سائداً فى المنطقة بعد منعطف القرن العشرين حين بدأت الشعوب الخاضعة للسيطرة الإمبريالية بمختلف أشكالها ترد، بشكل متزايد، على القوى الإمبريالية بنفس الإيديولوجيات الليبرالية التى تعتنقها تلك القوى حتى تطعن فى مشروعية الحكم الأجنبى، كذلك شكلت الوطنية، على نحو شديد الأهمية، قوة كامنة لها عمل توحيد الجهود فى عالم أصبحت فيه التعبئة عنصراً أساسياً فى الإيديولوجيات

السياسية الحديثة. وفى المشرق بدأ المناضلون الوطنيون العرب ينشئون سراً منظمات من أجل الاستقلال داخل إطار الإمبراطورية العثمانية، وبذرت بذور الوطنية فى الأراضى الاناضولية خلال الفترة الدستورية الثانية التى أعقبت ثورة لجنة الاتحاد والترقى فى سنة ١٩٠٨، وأسهم الاحتلال البريطانى لمصر عقب ثورة عرابى سنة ١٨٨٢ فى نمو الشعور الوطنى المصرى. وفى إيران أثار التدخل الروسى والبريطانى فى شئون البلاد الاقتصادية والسياسية، والذى قارب فى حقيقته نوعًا من الدكتاتورية، بالإضافة إلى الاحتلال العسكرى الروسى خلال الأزمة الدستورية الثانية ما بين سنتى ١٩٠٩ و ١٩١١، أثار كل ذلك رد فعل وطنى قويًا ومنظمًا.

وكانت الحرب العالمية الأولى خطًا فاصلاً فى تحويل الشعور الوطنى الفياض فى الشرق الأوسط إلى حركات وطنية كاملة النمو، وساهمت الحركات الاستيطانية التالية للحرب، والتى زادت من السيطرة الأوروبية فى الأقاليم التى استقلت عن الإمبراطورية العثمانية بعد تمزيق أوصالها، ساهمت بصورة مباشرة فى نمو الحركات الوطنية فيما كان يسمى قبلها بالولايات العربية والتى وضعت تحت حكم الانتداب الأوروبى، وهى فلسطين والعراق وسوريا ولبنان، وفى البقايا الممزقة للإمبراطورية السابقة شن الوطنيون الأتراك على أوسع نطاق حربًا للتحرير الوطنى ضد القيود التى فرضتها القوى الأوروبية، نتج عنها تأسيس جمهورية تركية جديدة مستقلة، برئاسة مصطفى كمال أتاتورك، سنة ١٩٢٣ . وظلت مصر تحت الحكم البريطانى، وإن بلا إذعان، وفى سنة ١٩١٩ اندلعت الثورة، فأجبرت بريطانيا على تقديم تنازلات اسمية للسيادة الوطنية المصرية.

وأصبحت النساء، إلى جانب الرجال، وطنيات متحمسات وشاركن بفاعلية فى جميع تلك الحركات الوطنية، وإن بطرق مختلفة عن طرق الرجال، وقد اختلفت أسباب ذلك، ففى بعض الحالات رأت النساء القضية الوطنية كقضية حياة أو موت، وكانت هذه، بديهيًا، حالة فلسطين حيث واجه السكان العرب حركة استعمارية، هى الصهيونية، هدفها الواضح جعل البلد بلدها هى، نازلة بالسكان الأصليين، وهم الأغلبية، إلى درك الأقلية ومرتبة من الدرجة الثانية، وفى أوضاع أخرى ربطت النساء الخلاص الاقتصادى بالنضال الوطنى؛ وقد حدث إبّان الأزمة الدستورية فى إيران،

حين أهيب بالنساء أن يتجمعن فى تنظيمات لمناهضة اقتراض الحكومة من القوى الأجنبية وما يترتب عليه من اعتمادها عليها، أن كانت النساء ناشطات بشدة فى احتجاجات الشوارع على نقص الأغذية والمخزونات، والذى وقع كنتيجة لتلك السياسات.

وفى أحوال كثيرة رأت النساء القضية الوطنية كفرصة. فهى حقًا "الباب الجليل" الذى من خلاله ستمر النساء كى تتم مشاركتهن على مستويات جديدة من الحياة العامة. وأصبحت الوطنية خطابًا يسبغ المشروعية على مسيرة النساء، رأسًا كوسيلة "لتبرير الخروج، من الدور الضيق الموصوف للنساء، باسم الوطنية والتضحية بالذات من أجل الأمة" ، ثم فى المحصلة النهائية كطريق إلى "اكتساب" تحرر المرأة (١٠٣). إلا أن المناضلات الوطنيات حرصن على إدماج مطالبهن النسوية داخل الحدود الآمنة للإيديولوجية الوطنية، بما أنها كانت الإيديولوجية الوحيدة المباح لهن اعتناقها، "فبينما كان مسموحًا للوطنيين أن يكونوا غير نسويين، فإنه لم يكن متقبلاً من النساء وأنصار النسوية، أو ممكنًا لهم، أن يكونوا غير وطنيين (١٠٤)، وعلى عدم تسهيل الوطنية لاندماج النساء فى المجتمع فإنها كذلك "أكدت من جديد حدود السلوك النسائى المقبول ثقافيًا ، ومارست ضغطًا على النساء كى تتخذ مصالحهن النوعية موضعها داخل الخطاب الوطنى وفقًا لما توصِّفه مرجعياته"، ومن ثم أحيلت النسوية بالفعل إلى "خادمة للوطنية" عبر قبول صريح أو ضمنى لاستراتيجية "التحرير الوطنى الآن، وتحرير النساء فيما بعد" (١٠٥). ولدى النساء الفلسطينيات أصبحت نظرية "ثنائية المراحل" تلك نوعًا من الحلف المضمر بينهن وبين الحركة الوطنية فى شكلها المعروف؛ ويمكن تلمس بقايا لذلك المنهج فى التصريح الحذر الذى أدلت به زليخة شهابى، رئيسة الاتحاد النسائى الفلسطينى، إلى الصحفيين فى القاهرة عقب مؤتمر النساء العرب الذى انعقد بها سنة ١٩٤٤، قائلة إن النساء الفلسطينيات ما كن ليطالبن بحقوق أكثر من تلك التى يمنحها القانون الإسلامى، وإن "المطالبة بحقوق النساء سابقة لأوانها" (١٠٦).

وبالرغم من أن النساء الوطنيات حرصن، بصفة عامة، على عدم الدعوة للمطالب النسوية "على حساب" المطالب الوطنية فقد جرت مناقشات عامة، وفى الصحافة بوجه خاص، لمسألة المساواة السياسية للنساء، وتمت بعض الجهود لإثارة قضية أصوات

النساء فى الانتخابات. وفى إيران اقترح نائب شجاع عند عقد "المجلس" الثانى (سنة ١٩١١) أن تمنح النساء الحق فى التصويت، ولكن الاقتراح رفض على أساس أن "الخالق لم ينعم عليهن بالقدرة على أن يكنّ ناخبات ... وفضلاً عن ذلك فإنهن فى ديننا، الإسلام، تحت الوصاية: "الرجال قوامون على النساء" .... إنهن فى مسئوليتنا ولا حقَ لهن على الإطلاق فى الإدلاء بأصواتهن" [١٠٧]، وعندما كانت سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسى، خلال عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، سعت النساء إلى المطالبة بحقوقهن الانتخابية ، وعلى أثر النقاش فى برلمان كل من البلدين أخفقت مساعيهن [١٠٨]. وهنا يجدر أن نقطع ذلك السرد لنذكر أن النساء فى فرنسا لم يكنّ هن الأخريات قد حصلن على حقوقهن الانتخابية فى تلك الفترة بعد. ومن بين بلاد الشرق الأوسط كانت تركيا هى الوحيدة التى نالت فيها النساء حقوقًا انتخابية قبل سنة ١٩٤٠، وهو ما سنبحثه لاحقًا.

وكانت النسوية، أو المطالبات بإعتاق الأنثى، تعد موضوعات يحتمل أن تثير الشقاق فى سياق نضال من النوع الذى يغلب عليه الربط بين مفاهيم الأمة، المتطلبة كفاحًا فى سبيلها، بمسميات تعميمية من أجل توحيد الشعب وتفادى مصادر أى خلاف محتمل [١٠٩]. وطور "النسويون الوطنيون" طرازًا من النسوية لا يعترض على القواعد، الاجتماعية والثقافية والسياسية، المطبوعة بسمة حكم الأب بقدر ما يتكامل معها إذ يصور النساء كعاملات "إلى جانب الرجال" على "إنقاذ الأمة" وحمايتها من الأخطار الخارجية، وحولت صفات النساء، المعترف علنًا بأنها جوهرية ومتأصلة فيهن كالأمومة والتضحية، إلى خدمة القضية الوطنية، وبدلاً من أدوار النساء النوعية والتقليدية أعطيت لهن أدوار "وطنية" جديدة: كأمهات ومعلمات وعاملات بل مقاتلات [١١٠].

وبالرغم من أن للخطاب الوطنى حدوداً ملازمة، فإن ما قامت به النساء بالفعل كان له بالتأكيد "أثر محرر"، ويستحيل إغفال التحمس والشعور الإيجابى بالتمكن والاتحاد وتحديد الهدف وسائر ما يولده الارتباط بالحركات السياسية فى كل من يشارك فيه، وقد أظهرت مشاركة النساء فى الحركات الوطنية التزامهن وشجاعتهن وقوتهن وقدرتهن، فكنّ مصدراً رئيسيًا للتقدم الفردى والاجتماعى، وفيما بعد سيكون

لما يمثلن من طاقة كامنة، تمد الأنظمة الوطنية الصاعدة بأساس للمساندة ومصدر للمشروعية، أثر فى مشروعات بناء الدولة التى أعقبت الاستقلال.

وقد اتخذ ارتباط النساء بالحركة السياسية أشكالاً عدة، وعلى العموم تعاونّ مع الحركات الوطنية فى شكلها المعروف (أى التى يقودها الذكور) فى أنشطة واسعة النطاق أو عبئتهن لها تلك الحركات، وإن نادراً ما شاركن بأنفسهن داخل ما وجد من منظمات قادها الذكور. وتمثل حالة تركيا استثناء، فأثناء كفاح التحرير الوطنى عقب الحروب العالمية الأولى شاركت حفنة من النساء، منهن نقية إلجون وخالدة أديب، بشكل بارز فى الحركة الوطنية بطبيعتها المعهودة. على أن النساء، فى معظم الأحوال، كونّ جمعيات مستقلة وانخرطن فى أنشطتهن المنفصلة الخاصة بهن، وفى مصر، على سبيل المثال، كونت اللجنة النسائية المركزية الوفدية كفرع خاص بها من حزب الوفد، وفى إيران أسسن العديد من التنظيمات "الوطنية" بدءًا بالعصبة النسائية الوطنية سنة ١٩٠٦ . وفى فلسطين نظمت جمعية النساء العرب (التى أعيدت تسميتها فيما بعد بالاتحاد النسائى العربى) معظم الحملات النسائية الوطنية فى ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته وقادت تلك الحملات، مؤسسة فروعًا لها فى المدن والبلدان الرئيسية.

وقد غلب على قيادات تلك التنظيمات، مثلما كان الحال فى الجمعيات النسائية للرعاية الخيرية والاجتماعية، الانتماء إلى الطبقتين المتوسطة والعليا من أهل الحضر المتعلمين، وكثيراً ما ربطتهن صلات القرابة بالوطنيين أو رجال السياسة (الذكور)، ولكن ذلك لم ينشأ عنه بالضرورة أداؤهن دور "الاحتياطى" للحركات الوطنية التى يقودها الذكور أو "المصدّق" عليها: ففى فلسطين، على سبيل المثال، كثيراً ما شبت خلافات سياسية بين الأزواج والزوجات حين كان كل من الطرفين ناشطًا: الرجل فى الحركة الوطنية والمرأة فى إحدى الحركات النسائية. واللجنة النسائية المركزية الوفدية، التى ساندت الوفد بحماس على مر الصراع ضد البريطانيين، انفصلت عنه فى نهاية الأمر عندما جاء الحزب إلى السلطة فى مصر وشكل حكومة، وذلك لخلافات خطيرة على كل من القضيتين الوطنية والنسائية (١١١).

وكان من أسبق مظاهر النشاط النسائى الوطنى، وأوضحها وأكثرها حسمًا، التظاهر على نطاق واسع الذى جابهت به النساء، سواء إلى جانب الرجال أم بعضهن

مع البعض فقط، الحكومات الاستعمارية أو ممثليها. تلك كانت أحداثًا لها دلالتها فى مجتمعات وضعت بداخلها القيود على ظهور المرأة الحضرية علنًا وعلى حركتها، وأحيانًا قتلت نساء فى تلك المظاهرات أو جرحن. وخلال أزمة إيران الدستورية الأولى فى سنة ١٩٠٦ تظاهرت النساء ضد الشاه ورمين القوات بالحجارة من فوق الأسطح وسرن فى جموع حاشدة وشاركن فى شغل مقر البعثة البريطانية الذى دام ثلاثة أسابيع، وفى إحدى مظاهرات الشوارع أطلقت امرأة الرصاص على خطيب مناهض للدستور وقتلته، وعلى الفور لقيت هى حتفها على أيدى جمع من الغوغاء [١١٢]. وفى سوريا نظمت النساء أنفسهن مظاهرتهن الوطنية عندما وفدت لجنة كنج كرين على دمشق سنة ١٩١٩ [١١٣]، وفى مصر شاركت النساء بصورة رئيسية فى الهبّات العنيفة التى قامت سنة ١٩١٩ على أثر رفض البريطانيين السماح بتمثيل مصر فى مؤتمر الصلح بباريس فى أعقاب الحرب العالمية الأولى. والنساء الفلسطينيات، اللاتى شاركن بأشكال متفرقة فى أعمال الشغب المناهضة للصهيونية فى عشرينيات القرن العشرين، انضممن بانتظام إلى الرجال، فى مظاهرات رئيسية بنابلس ويافا والقدس، فى أوائل الثلاثينيات، وكذلك نظمن مظاهرات نسائية مستقلة كبيرة، وبصفة خاصة خلال فترة الاعتصام والثورة التى امتدت بين سنتى ١٩٣٦ و ١٩٣٩، وكثيراً ما فاقت النساء الرجال نضالية، وفى بعض الأحداث كانت النساء يتظاهرن، ويعتقلن لانتهاك حظر التجول، بينما كان الرجال، من القيادات، يصلون فى المسجد [١١٤].

وقد تلاعب الوطنيون، من كلا الجنسين، بالنوع الاجتماعى لأغراض سياسية أثناء خروج الجموع فى مظاهرات معارضة. ففى إيران شجع الرجال زوجاتهم على مهاجمة القنصليات والمنشآت الأجنبية، لأن النقاب الذى ترتديه النساء يجعل التعرف عليهن مستحيلاً أو عسيراً [١١٥]، وقامت المظاهرات المقتصرة على النساء بجذب دعائى خارق إذ جعلت منهن بالفعل أدوات للدعاية. ومن ذلك أن الصحافة العربية فى فلسطين قامت بتغطية وافية ودقيقة للمظاهرات النسائية فى جميع أنحاء المنطقة، وبوجه خاص سوريا ومصر وتركيا والعراق. وكانت النساء الفلسطينيات على وعى بتلك الإمكانات الدعائية، فاستخدمن فى بياناتهن للصحافة صيغًا تثبت حضورهن فى الذاكرة الجماعية (شأن الاختصارات مثلاً)[١١٦] كما استغللن المفاهيم " التقليدية" للنوع لجذب الانتباه إلى تظاهراتهن [١١٧].

ويتضح وجود قالب مشترك بين عمليات الاستغلال تلك للمعايير الاجتماعية المتصلة بالنوع الاجتماعي هو الأسلوب الذى استخدم به الوطنيون حضور النساء، فى المظاهرات الجامعة بين الجنسين، لبلوغ عديد من الأهداف التكتيكية؛ فوجود النساء يقلل عادة من عنف رد فعل الشرطة أو القوات المكلفة بفض المظاهرات بالقوة؛ وقد شكت السلطات البريطانية فى فلسطين من أن مناورة إحاطة النساء، السائرات فى المظاهرة، بالرجال خلقت مصدات بين الشرطة و"الغوغاء" أثناء مظاهرات سنة ١٩٢٣ . وفى إيران تم بلوغ نفس الهدف بالطريقة العكسية؛ فكانت النساء هن اللاتى كونّ متاريس بشرية حول الرجال، لكى يحمينهم، أثناء مظاهرات سنة ١٩٠٦ . وفى بعض الأحيان عملت النساء على حثّ الرجال أثناء المظاهرات؛ وفى سوريا ، أثناء مظاهرات سنة ١٩٢٢ الوطنية ، سارت النساء فى مقدمة الجموع يولولن "بصوت حاد لا يطاق، مثيرات، من آلاف الرجال خلفهن، زئيراً هادراً" وجاعلات الفرنسيين يحجمون عن استخدام القوة (١١٨).

وأدت الحركات النسائية دوراً فعالاً بوجه خاص فى القطاع الاقتصادى، والذى سرعان ما غدا ساحة لأنشطة النضال الوطنى، فكثير من الزعماء الوطنيين اتخذوا هدفًا لهم ما يدور فى الاقتصاد الأهلى من منافسة غير عادلة من جانب البضائع الأجنبية أو من إعطائها مميزات، وهى قضايا تمس النساء مباشرة فى حياتهن اليومية، وأدين هن دوراً محورياً كمستهلكات فى مساندة الإضرابات الاقتصادية وتأييدها وفى مقاطعة البضائع الأجنبية، وشجعت التنظيمات النسائية الصناعات "الوطنية" برعايتها للورش المنتجة للمصنوعات الأهلية وبإسهامها فى البنوك، وصناديق الدعم الوطنى؛ وخلال الأزمة الدستورية فى إيران تبرعت النساء بالأموال والمجوهرات، وعرضن أن يشترين أسهماً فى البنك الوطنى، حتى يساعدن فى الإقلال من الاعتماد على القروض الأجنبية، وعلى نحو مماثل أسهمت النساء بوفرة فى صندوق الدعم الفلسطينى خلال ثلاثينيات القرن العشرين. وقد اعتبرت الحركات النسائية أن أنشطة كتلك تدخل فى نطاق مسئولياتها الخاص، ونظمت، فى هذا البلد وذاك، حملات متواصلة هدفها تدعيم الإقتصاد الوطنى، وتولت الحركات النسائية القيادة بجسارة وعملت على فرض عمليات المقاطعة الاقتصادية سواء بالتهديد أم بالإكراه الصريح،

وأثناء مقاطعة الدخان التى استهدفت الاحتكارات البريطانية فى إيران هاجمت النساء المحال التجارية التى ظلت مفتوحة أثناء مظاهرة احتجاج وطنية، وفى حيفا اعتقلت السلطات البريطانية جمعًا من نساء فلسطينيات حطمن واجهة زجاجية لدكانة شذ صاحبها عن الإضراب أثناء الإضراب الفلسطينى العام فى سنة ١٩٣٦ [١١٩] .

كذلك لعبت سيدات الطبقتين العليا والوسطى دورًا خلاقًا فى توليد مساندة من الخارج للقضايا الوطنية، واستخدمن بفاعلية صورًا جديدة من الاتصال لبلوغ العالم الأوسع، وقد اعتمدن بصورة متواصلة على الصحافة والاتصالات التلغرافية، منتفعات من اتصالاتهن بالحركات النسائية الأخرى، بل والحكومات الأجنبية، كى ينشدن التعاطف والتضامن على كل من المستويين الدولى والإقليمى، وأرسلت النساء الإيرانيات برقيات احتجاج إلى الحكومات الأجنبية عندما سلّمت روسيا "المجلس" إنذارًا باحتلال البلاد بالقوة ما لم يفصل "المجلس" مستشاره الأمريكى [١٢٠]، وفى ثلاثينيات القرن العشرين طار جيئة وذهابًا وابل، بمعنى الكلمة، من البرقيات بشأن مسألة فلسطين، وتبادلت جمعية النساء العرب البرقيات مع الجمعيات النسائية فى العالم العربى وإيران والهند (حيث خابرت أيضًا الاتحاد الإسلامى) بل وإنجلترا نفسها، ومع حكومات العراق ومصر وشرق الأردن والعربية السعودية والكويت وبريطانيا، وكثيرًا ما أبرزت النساء احتجاجهن بنشر برقياتهن إلى الحكومة البريطانية فى الصحف (طبعت أغلبية منها فى صحيفة "فلسطين").

وبدءًا من السنوات الأولى لثلاثينيات القرن العشرين شرعت النساء العرب فى تطوير شكل من القومية العربية الوحدوية امتد بجهودهن إلى ما يتجاوز قضاياهن المحلية الخاصة بهن، فساندن بعضهن البعض مباشرة فى الكفاح الوطنى عبر جمع الأموال والتظاهر وتحرير برقيات الاحتجاج دفاعًا بعضهن عن البعض (من بين الأمثلة، المثيرة للاهتمام، على ذلك التعبير، ما قامت به النساء السوريات من الكتابة إلى "بنات الثورة الأمريكية" دفاعًا عن قضية النساء الفلسطينيات!) وخلال مظاهرات سنة ١٩٣١ فى نابلس بعثت لجنة نسائية مصرية (هى لجنة السيدات السعديات التى خلفت اللجنة النسائية المركزية الوفدية التى تم حلها) بتحياتها إلى نساء نابلس

وتهنئتها لهن "بتضحيتهن" في وجه القهر، وأرسلت النساء الفلسطينيات برقيات تهنئة إلى "المجاهدات" السوريات عندما تظاهرن في سنة ١٩٣٣ ضد المعاهدة المقترحة بين فرنسا وسوريا بشأن شروط التحاق سوريا بعصبة الأمم [١٢١].

وكان النضال الوطني في فلسطين محور ضرب من النسوية العربية الوحدوية شمل أيضاً النساء المسلمات في "الشرق" وكان له أثره في توحيد النساء في المنطقة عبر الحدود الإقليمية بل والدينية، وبوجه خاص فيما يتعلق بالنساء المسيحيات، وكان من بين المظاهر الرئيسية لذلك الاتجاه عقد المؤتمر النسائي الشرقي في القاهرة سنة ١٩٣٨ في أوج حركة فلسطين الثورية بين سنتي ١٩٣٦ و ١٩٣٩ [١٢٢]. وفي ذلك المؤتمر أسست النساء لجنة مركزية للتنسيق، برئاسة هدى شعراوي، كي يضفين على العلاقات الإقليمية فيما بين بعضهن والبعض صفة الرسمية. وكان أحد أهدافهن الرئيسية المناضلة بنشاط ضد أسلوب الصحافة العالمية في تصوير النزاع بطريقة سلبية، وطالبن بإنشاء مكتب الدعاية والإعلام الخاص بهن (وقد طبعت أعمال المؤتمر، تحت عنوان "المرأة العربية وقضية فلسطين"، سنة ١٩٣٨)، [١٢٣]. وأسست في كل من البلاد العربية على حدة لجنة نسائية للدفاع عن فلسطين، وكان الجانب السوري بوجه خاص شديد النشاط، يبعث بالأموال وينظم المظاهرات كرد فعل على ما يقع من أحداث في فلسطين[١٢٤].

وهناك مجال آخر شاركت فيه النساء هو النزاع المسلح، بصورة تلقائية في كثير من الأحيان، وبشكل فردي، وسري، وداخل إطار عملهن التنظيمي الخاص بهن في أحيان أخرى. لقد خبئن الأسلحة وهرّبنها، وتجسسن ونقلن الاستخبارات عن تحركات القوات، وأخفين الرجال في بيوتهن، ووفرن الأدوية والأغذية للمقاتلين وأيضاً، من حين لآخر، حملن السلاح إلى جانب الرجال، وغلب على النساء اللاتي اشتركن في القتال مباشرة كونهن من نساء الفلاحين، وكان هذا هو الحال في تركيا أثناء حرب التحرير، وفي سوريا أيام هبّة سنة ١٩٢٥ ضد الفرنسيين، وفي فلسطين إبّان ثورة السنوات الثلاث (١٩٣٦-١٩٣٩)، وكثيراً ما وقعت المعارك في الريف حيث كانت النساء أكثر تعرضاً بصورة مباشرة وأكثر انغماساً فيه. وساندت سيدات الطبقتين العليا والوسطى، اللاتي عملن في هياكل تنظيمية، حركات التمرد عبر النشاط الذي

يكفل الدعم من قبيل جمع الأموال والتمريض وتهريب الأسلحة. وفى بعض الأحوال تم تكوين وحدات خاصة من النساء، كانت عادة غير مقاتلة، وشاركت نازك عابد، التى كان الملك فيصل (الهاشمى) قد أنعم عليها برتبة "كابتن" العسكرية الفخرية، فى عمليات المقاومة ضد الاحتلال الفرنسى لسوريا، التى جرت فى موقعة "ميصلون" سنة ١٩٢٠، مرتدية زيًا عسكريًا وهى على رأس وحدة نسائية طبية سميت "النجمة الحمراء". وإبّان حرب سنة ١٩٤٨ فى فلسطين كونت نساء يافا وما حولها فرقة تمريض سرية اسمها "زهرة الأقحوان" أمدت المقاتلين بالأسلحة أيضًا [١٢٥]، وقد دفعت النساء ثمنًا غاليًا لخوضهن القتال المسلح أيًا كانت الصورة التى اتخذها: فالنساء الفلسطينيات اللاتى هربن الأسلحة إلى الثوار إبّان ثورة السنوات الثلاث (١٩٣٦-١٩٣٩) اعتقلن وحكم عليهن بالسجن لفترات طويلة، وفى إيران قُتلت النساء فى معارك الحرب الأهلية التى أعقبت الأزمة الدستورية الأولى، وأيضًا قُتلت نساء فى فلسطين أثناء الثورة. على أن مشاركة النساء المباشرة فى القتال المسلح هى، فى أغلب الجوانب، محدودة نسبيًا.

وبالرغم من أن النساء شاركن فى النضال الوطنى كأعضاء منفردات فى تجمع وطنى فمن المهم معرفة الهياكل التنظيمية التى شاركت النساء فى داخلها أيضًا، وقد اكتسبت الحركات النسائية، التى ظهرت خلال فترات النضال الوطنى، خبرة تنظيمية قيّمة مكنتها من تدعيم قوتها والاتساع بخطط عملها وفى أحوال كثيرة كان عدم اندماج تلك الجماعات فى التنظيمات الوطنية المعهودة - والقيادات بوجه خاص - مصدر حيوية واستقلال لحركاتها هى. ويلفت النظر أن تعدد التنظيمات النسائية الجديدة والمستقلة حدث أساسًا خلال الفترات التى بلغت فيها الأحاسيس الوطنية القمة. وبعض تلك الجماعات أصبحت من الناحية السياسية محنكة وثابتة (ما لم تقم الأنظمة الوطنية، التى تولت السلطة فيما بعد، بحلها كما سنشرح فى موضع لاحق من البحث)، وعلى سبيل المثال فأثناء الفترة الانتقالية المشوشة فى إيران (١٩١١-١٩٢١)، والتى توسطت الأزمة الدستورية الثانية واستتباب حكم رضا خان، أصبحت الحركات النسائية أكثر استقلالاً وأفضل هيكلة وتنظيمًا، وحدث ازدهار حقيقى للتنظيمات والدوريات النسائية، لم يخل من جماعات يسارية اشتراكية [١٢٦]، وفى فلسطين شهدت

عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين الصاخبة تأسيس العديد من الجمعيات النسائية الناشطة على المستوى المحلي والمرتبطة بالجمعية الأوسع التى هى الجمعية النسائية العربية. ومعظم الجماعات النسائية الجديدة شملت عملها الأكثر "تقليدية" فى الرعاية الاجتماعية بإطار عمل وطنى، ومن ثم فإن الجماعات التى ركزت على الدعوة لعمالة المرأة، على سبيل المثال، استطاعت أن تظهر تلك العمالة على أنها واجب وطنى، كما كان الحال فى تركيا حيث سعت التنظيمات النسائية إلى تيسير دخول النساء المواقع المهنية كى يسهمن فى اقتصاد الحرب إبان الحرب العالمية الأولى وحرب التحرير.

"إن عمل النساء" - سواء أكان مساندًا للنضال الوطنى أم مرتبطًا بأنشطة الرعاية الاجتماعية الموجهة صوب "الارتقاء بالأمة" - قد اعتبر، فى أحوال جاوزت كثرتها حدود المعقول، إضافيًا ومحافظًا وغير سياسى. وإعادة النظر فى كل من النسوية والوطنية تتطلب تجنب المفاهيم النوعية للسياسة وللمقاومة، وفى السياق الوطنى أسهمت المفاهيم النوعية لما اعتبر ذا دلالة على طريق المقاومة "الإيجابية" أو "السلبية" فى التعتيم على طبيعة المشاركة النسائية. وقد كان نوع العمل الذى ارتبطت به النساء محوريًا لحركات النضال الوطنى، فأولاً لقد أسهم مجرد انخراط النساء فى إضفاء المشروعية على الوطنية كإيديولوجية جماعية سائدة توحد الصفوف. وثانيًا ليس الدوام ممكنًا لأى حركة بدون مؤازرة أنشطة "المساندة" اليومية التى يكون مسرحها المجتمع المدنى، وتوفير ضرورات كالطعام والدواء والمال وأيضًا - على مستوى آخر - نشر المعلومات واستخدامها للاستخبارات أو لأغراض الدعاية، ليس بالشىء الثانوى، وتركيز التاريخ النوعى على النضال "الأساسى"، أى المعارك المسلحة والهبات والمواجهات بين الزعماء الوطنيين والسلطات الاستعمارية وعمليات المناورة السياسية، يحجب الضرورة العاجلة لما يتم من عمل فى مواقع اصطلح على أنها هوامش، وربما كان قيام النساء بالعمل "الهامشى" هو فقط السبب فى اعتباره حاشية على متن السردية الوطنية بأكثر منه مشكلاً للعمل "الحقيقى" لذاته وفى حد ذاته. وإن تاريخًا يتسع بالسردية المركزية كى تشمل الهوامش، ويعيد صياغة تلك المفاهيم القاصرة، ليتيح لنا التعرف بصورة أكثر اكتمالاً على السردية الوطنية بكامل امتدادها حتى حدودها القصوى بكل ثرائها وتركيبها.

وليشمل هذا التركيب التراث المتنوع الذى أسلمته الوطنية إلى النساء، فقد كانت الوطنية، فى أحوال كثيرة، هى التى أخرجت النسوية إلى الوجود ... فى الشرق الأوسط! ذلك بالرغم من أن "النساء قد خدمن الوطنية ولكن الوطنية، من نواح ما، خذلت النساء"، كما تلاحظ بث بارون بسخرية مريرة [١٢٧]. وترصد دنيز كنديوتى "التوترات المتواصلة" بين مختلف الاتجاهات داخل (الحركات) الوطنية: الاتجاه "التحديثى" الذى - يميل إلى دور محرر للنساء، متوسعًا بوعوده بـ "الحقوق" والمساواة، والاتجاه "العضوانى"[١٢٨] الذى شغل نفسه "بتميّع القيم الثقافية والهوية وما يمكن أن تتعرض له من عدوى [١٢٩]. وكانت مشكلة النساء الوطنيات هى أنهن بسعين إلى تسخير أشكال محافظة من الوطنية - قائمات بأنشتطهن الوطنية داخل الحدود الموصى بها ثقافيًا للاتجاه "العضوانى" - لكى يخدمن الطراز التحديثى للوطنية. ولم تستطع النساء الخروج من تلك التوترات بحل ناجح وانتهين، بالفعل، كخادمات لسيدين معًا فى آن.

وقد شاركت النساء بحماس فى الحركات الوطنية، عن اعتقاد أن البلوغ بالأهداف الوطنية أوجها، أى تحقيق الدولة - الأمة ذات السيادة، يؤدى بلا فكاك إلى تحررهن كمواطنات داخل ذلك الكيان السياسى حديث التشكيل، وتعطى إحدى الناشطات الفلسطينيات إيضاحًا قوى الدلالة لسبب قصور الحركات النسائية فى فلسطين عن الضغط من أجل الإصلاحات المعززة لوضع النساء على نحو ما فعلت حركات فى بلاد أخرى كمصر وتركيا، قائلة: "إن مثل تلك الإجراءات الإصلاحية (شأن حقوق النساء) لا يمكن أن تقوم بها إلا حكومة وطنية أو أشخاص يستمدون سلطتهم من الشعب"[١٣٠]. ومن ثم فإن النساء الفلسطينيات، مع مواكبتهن لأخواتهن فى المنطقة، ربطن صراحة بين بلوغ حقوقهن فى المستقبل وحكومة وطنية ساوينها هن، ربما عن سذاجة، بـ "الشعب". وقد ترسخ هذا المفهوم لـ "حقوق" داخل مفهوم "شرائعى" للمواطنة، لا يمكن أن تسبغه إلا حكومة وطنية، وتشابك بذلك المفهوم بلا فكاك، ولم يلتفت مفهوم الحقوق إلى الهياكل الداخلية للامساواة فى المجتمع ولا إلى مصادرها. وما لم يأخذه النسويّون الوطنيون فى الاعتبار هو أنه، من الناحية التاريخية، لم تنعم دولة، ذات سيادة، على النساء بـ"الحقوق" تلقائيًا بمجرد إنشائها، وأن الجماعات التى لم تحرر اضطرت إلى النضال فى سبيل تلك الحقوق. وقد وعت النساء المصريات ذلك الدرس فور قيام حكومة

الوفد، فى سنة ١٩٢٤، أو بعده بأقل القليل، عندما لم تتمخض جهودهن فى سبيل حزب الوفد عن تحريرهن أو تمثيلهن داخل الحكومة الجديدة (بأى صورة كانت). وعلى حد قول آن ماكلينتوك فما من حركة وطنية واحدة فى العالم قد منحت الرجال والنساء نفس المميزات فى حيازة موارد الأمة - الدولة [١٣١]، ولسيتضح أن ثقة الحركات النسائية فى مصداقية الدولة - الأمة "كمنبع محتمل، لأنها خيِّرة، لسياسات نوعية أكثر تقدمية" هى فى غير موضعها، كما كتب على النساء، اللاتى عرفن ما هى السيادة الوطنية، أن يكتشفن [١٣٢].

المرحلة الثالثة: نسوية الدولة

على عكس دول المشرق، ومصر، أصبحت تركيا وإيران دولتين ذات سيادة بعد الحرب العالمية الأولى، وعندما نتج عن حرب الاستقلال التركية تأسيس جمهورية أجرى أتاتورك تحوّلات حاسمة فى مجالات المجتمع التركى كلها: السياسى منها والثقافى والدينى والاجتماعى. وكان من أول القوانين العديدة التى استنتها الجمهورية الجديدة إلغاء الخلافة الإسلامية، وفى سنة ١٩٢٦ أسبغت العلمانية على قانون الأسرة وتم تنقيحه والتعديل فيه باستخدام القانون المدنى السويسرى كنموذج له، وتم تحرير النساء، على أثر مطالب متكررة من الجماعات النسوية، عبر عملية تدريجية بدأت على مستوى المحليات فى سنة ١٩٣٠ ونتج عنها، فى المحصلة النهائية، تحرير شامل للمرأة ساواها بالرجل على المستوى الوطنى، فى سنة ١٩٣٥ . وقد حظر تعدد الزوجات، وثبّطت الدولة، بطريقة فعلية، من ارتداء الزى الإسلامى والنقاب، وشجعت النساء على الدخول فى القوة العاملة والحياة العامة.

وهناك تلميح إلى أن مسألة المرأة كانت "قطعة شطرنج" فى نضال أتاتورك لتأسيس "مفهوم جمهورى للمواطنة" عبر تحديث المجتمع التركى وإضفاء صفة العلمانية وصيغة الحياة الغربية عليه [١٣٣]، فبالرغم من أن أتاتورك جعل قضية المرأة فى موضع مركزى من تلك الجهود فإنه لم يستهدف التغيير فى علاقات النوع وصبغها بالمساواة بقدر ما استهدف قطيعة كاملة مع الماضى العثمانى فى سبيل "الانطلاق

بتركيا صوب "مستوى الحضارات المعاصرة" (أى اقتصادات الغرب ومجتمعاته)" (١٣٤).
ولكن إذا كانت النساء قد اكتسبن، عبر ما ورد فى قانون الأسرة الذى استن عام ١٩٢٦ من تغييرات، حقوقًا ذات أهمية شأن حق المبادرة بالطلاق والحق فى الوراثة على قدم المساواة مع الرجال؛ فإن الجنسين ليسا سواسية أمام القانون، بما أن للرجل وحده وضعًا قانونيًا كربّ للأسرة، وعلى المرأة أن تلتمس من زوجها الإذن بالعمل خارج المنزل، وعليها أن تحمل اسم زوجها وأن تتبعه إلى منزل آخر إن شاء، ذلك أن الزوج وحده هو الذى يملك الحق فى تقرير المكان الذى سيكون مسكن الزوجية (١٣٥).

وفى إيران استولى ضابط جيش، هو رضا خان، على الحكم بسنة ١٩٢١ بانقلاب عسكرى، وهنا اتخذت الأحداث مسارًا مختلفًا (عنها فى تركيا) وإن اتسم، فى بعض النواحى، بالتوازى. لقد كان رضا خان معجبًا بمصطفى كمال وتابع عن كثب خطوات مشروعه لبناء الدولة(١٣٦)، واعتنق كل من الرجلين مفهوم تأسيس دولة ذات سلطة تتركز فوق القمة: فى تركيا كان حزب الشعب الحاكم الذى يسيطر عليه أتاتورك هو محتكر السلطة؛ وفى إيران دعّم رضا خان مباشرة سلطته كحاكم أوتوقراطى للدولة. وفى سنة ١٩٢٥ حمل اللقب الإمبراطورى؛ فأصبح "رضا شاه" وأسس أسرة بهلوى المالكة، ودائمًا تحرك رضا شاه بسرعة لقمع أى تيارات سياسية يسارية! والثورة البلشفية فى روسيا المجاورة بسنة ١٩١٧، وتحويل مجتمعها الريفى إلى مجتمع بروليتارى، وصعود حركة عمالية: كل ذلك سبق إلى الإسهام فى خلق "مناخ سياسى راديكالى ... نتج عنه تعاظم النسوية والاشتراكية والشيوعية" (١٣٧) وقد حظّر رضا شاه الأحزاب السياسية، فى سنة ١٩٣١، وجرّد البرلمان من السلطة وفرض الرقابة على الصحف، ونفى، من زعماء المعارضة الليبرالية والأحزاب اليسارية، من نفى وسجن من سجن وأعدم من أعدم، ولم تسلم الحركات النسائية، فقد خرّب جمع من الغوغاء مكاتب "عصبة النساء الوطنيات" بينما وقفت الشرطة موقف المتفرج، وسجنت قيادات تنظيم نسائى شيوعى الاتجاه، هو "رسول الرخاء للنساء"، وحظر ذلك التنظيم (١٣٨).

وفى كل من تركيا وإيران أمسك نظام الحكم، أثناء عملية تدعيم الدولة المركزية، بزمام الحركات النسائية وسيطر عليها، ففى تركيا قامت دولة النظام الجمهورى الجديدة، فى آن معًا، "بتقييد" الحركة النسائية و"تحديد ثوابتها"؛ مضيّقة على

استقلالها الخناق ومثبطة له، مثلما تثبت حالة "حزب الشعب النسائى"؛ فذلك الحزب، الذى تكوّن سنة ١٩٢٣، جعل من أهدافه تغيير "الوعى، وما هو كائن من إهمال، والوضع الحرج، وسائر ما جعل من النساء أحط طبقات المجتمع فى العهود السابقة" [١٣٩]. ولكن مشروع الحزب الرئيسى الأول، وكان مؤتمرًا تعليميًا، سرعان ما ضمته إليها وزارة التعليم، التى عقدت بدلاً منه مؤتمرها هى، فى نفس الموضوع، مما أرغم الحزب على العدول عن مجهوده (فى هذا الصدد)، وعقب تأسيس الحزب بوقت قصير رفضت الحكومة إقرار انضمامه إلى الساحة على أساس أن النساء لم يتم تحريرهن بعد، واقترحت كبديل أن يعيد الحزب تشكيل نفسه كجمعية. و"عصبة النساء التركيات" التى اعقبته وجهت مجهودها إلى الرعايا الاجتماعية وقضايا الحقوق الانتخابية، وفى سنة ١٩٣٥، بعد استضافة إستانبول للمؤتمر الثانى عشر للاتحاد الدولى للنساء بأسبوعين، أمرت الحكومة بفض العصبة، وقد أرادت رئيسة التنظيم تقديم أى تفسير مقبول لإغلاق التنظيم وتبديد أصوله فقالت إن أهدافه (التحرير و"المساواة الكاملة") بما أنها تحققت فقد خدم الغرض منه و"لم يعد هناك مبرر آخر لوجوده المتواصل"!! (كنديوتى، سنة ١٩٩١ جـ، ص٤٢)[١٤٠].

وفى إيران كان للدولة برنامج مماثل للتحديث وإسباغ صفة العلمانية وصيغة الحياة الغربية، وإنما على عكس تركيا، حيث استتبع جانب من مشروع بناء الدولة تطوير المؤسسات النيابية التى قدمت وعدًا بالديموقراطية، ظل ميزان القوى فى إيران تحت سيطرة قوية للسلطة التنفيذية، وكان تحرك رضا شاه، لفرض التغيير الاجتماعى والاقتصادى وللسيطرة على التنظيمات النسائية، أكثر إرغامًا، وقد أسس الشاه سنة ١٩٣٥ جمعية نسائية ترعاها الدولة وترأسها إحدى بناته رئاسة شرفية، سميت "مركز السيدات". وكانت أهداف المركز مرتبطة بتقوية الدلالة "المنزلية" للنوع وتعزيز استقطاب ذلك الدور (المنزلى) له، وذلك عن طريق تثقيف النساء فى أمور مثل تربية الأطفال ورعاية البيت على "أسس علمية"، ونظّم المركز محاضرات فى موضوعات من قبيل "عدم التنقب" و"عفة المرأة وفضيلتها"، وكذلك فى المسائل الصحية. وكان أحد الأهداف الرئيسية من تكوين الجمعية هو التمهيد لترك النساء النقاب، والذى أصبح إجباريًا بمرسوم صدر سنة ١٩٣٦ [١٤١].

وبالرغم من أن الحركات النسائية المستقلة فى إيران كانت قد ألغيت فعليًا فإن بعض قياداتها شاركن فى مركز السيدات، ولبارفن بيدار تفسير "لاستلحاقهن" (وهذا المصطلح من عند كاتبة هذه السطور ولم يرد بالنص فى كلام بيدار) هو أن تلك الجمعية، المتمتعة بمساندة الدولة، وفرت لهن أمانًا ماديًا وشخصيًا معًا (لم يعد عليهن أن يتعاملن مع "المتعصبين") ومشروعيته، وتحذر أفسانه ناجمبادى من اعتبار تلكن النساء (أو حتى النساء التركيات) "قطع شطرنج لعب بها الرجال" مهما كان: "فتلكنّ النساء كانت لهن خطط عملهن الخاصة بهن سواء بسواء" (١٤٢). وكثير من سياسات الشاه، مثل دمج النساء فى المجتمع عبر تعليم وعمالة متزايدين، لقيت قبولاً لدى بعض قطاعات محدودة من السكان، كما كان لإجراءاته القمعية ضد المعارضة فاعليتها فى الحد من المقاومة (١٤٣).

ومع ذلك فمن الناحية الفعلية ترك القانون المدنى الإيرانى، الصادر سنة ١٩٣١، لامساواة النساء، فى جميع المجالات بالتقريب، دون مساس؛ لم يتم تحرير النساء، ومواد القانون المخصصة للأسرة، والبالغ عددها مائة وواحدة، اتفقت كلّها بالضبط أو كادت مع القانون الإسلامى السابق كما كان معمولاً به عمومًا فى إيران، وظل الطلاق حقًا مفرداً للرجال، ولم تصبح النساء وريثات على قدم المساواة مع الرجال، واستمر تعدد الزوجات مشروعًا. بل وبحكم المادة الخاصة بزواج "الصيغة"، وهى ممارسة تنفرد بها طائفة الشيعة، كان للرجل الحق فى التزوج بعدد غير محدود من النساء لفترات قصيرة يمكن ألا تزيد إحداها عن ساعة! وقد كان "المشروع الذى اتّبعه رضا شاه ... هو إدخال الحداثة فى إيران عبر إرساء "الثقافة" الإيرانية بدلاً من الإسلام. وداخل ذلك المشروع اتفق أن وضع المرأة، كما يؤيده كل من "الثقافة" الإيرانية و"الإسلام، يكاد يكون متماثلاً" (١٤٤) .

وكانت النساء فى قلب عملية بناء الدولة – الأمة "الحديثة" فى كل من تركيا وإيران، وبوجه خاص فى أواخر عشرينيات وثلاثينياته ، ومشاركة النساء فى الحركات الوطنية أكسبتهن إمتياز التعبير الواضح عن مطالبهن بالحقوق الواجبة لهن كمواطنات وأعضاء فى مجموع وطنى، ولكن إحدى المشاكل الرئيسة فى تمخّض مشاركتهن عن الحصول على الحقوق كانت عدم الاعتداد بـ "حقوق النساء" كـ "جانب من إشكالية

الحريات المدنية والحقوق الفردية" و"صياغتها"، بالأحرى، "داخل إطار عمل السياسات المستهدفة" للصالح "الاجتماعي" (١٤٥) وقد رفضت النساء أنفسهن أى مفاهيم لـ "تفسيرات للنسوية مستوحاة من النزعة الفردية" (١٤٦)، مؤكدات على ما فى تحريرهن من إمكانات، محررة للمجتمع، لكى يتمكنّ هن من "خدمة الأمة"، وفضلاً عن ذلك "فبما أن النظام الاجتماعى الجديد لم يكن مبنيًا على الفرد، المعرّف بأنه ذكر، فقد بدت النساء جزءًا من المجموع بأكثر منهن مدفوعات بالحاجة إلى دخوله عبر مبدأ الحقوق الفردية" (١٤٧) وبشأن تركيا يسلّم الباحثون بأن منح الدولة النساء، أثناء عملية بناء الدولة، حقوقًا دون أن يضطررن للكفاح فى سبيلها، قد أضعفت الحركات النسائية إذ جعلها منصاعة وسلبية (١٤٨)؛ فقد أصبحت "النسوية" مرادفًا "للكمالية" مما نتج عنه الاعتماد على الدولة وتطوير "نمط من التفاعل الاجتماعى بين الدولة والنساء" (١٤٩)، واتخذت الدولة قرارات فوقية وثبّطت من المشاركة الأساسية فى عملية صنع القرار، فى حين أن النساء "احتوين النظام المطبوع بسمة حكم الأب إلى حد أن تخطى قوانينه قد استحال مجرد التفكير فيه؛ وقد أوجزت ذلك نقية إلجون بعبارة بليغة، حين قالت، سنة ١٩٢٧ عند مناقشة الصحف لتجرير المرأة، "لماذا لا نسمى من بين النساء مرشحات؟ لأن القانون لا يسمح. ومن ثم فإن أواننا لم يجىء بعد. لقد منحتنا حكومتنا كل الحقوق التى تستحقها نساؤنا، بل وأكثر من المستحق" (١٥٠).

وفى كل من تركيا وإيران كانت للقيمة الرمزية لتحرير النساء أهميّة أكثر مما لقوام ذلك التحرير، بما أن فى الحقوق الانتخابية، و/أو تزايد مشاركة النساء الاجتماعية وظهورهن العلنى، تدعيمًا للصورة الخارجية للدولة كأمة "عصرية" (١٥١)، وكانت عضوية كل من تركيا وإيران فى "المجتمع العالمى للدول": "هشة" بينما "برز قبول سائر الدول الأعضاء، فى خطة عمل الوطنيين (فى كل من البلدين) كنقطة ذات أهمية قصوى" (١٥٢)، ومن ثم فإن مسائل تبدو فى الظاهر تافهة كزىّ النساء مثلاً أصبحت حافلة بالدلالات وذات شحنة سياسية عالية؛ فلزم أن "تتشابه" النساء، فى الدولتين "العصريتين" إيران وتركيا، "بنساء العالم المتحضرات"، أى النساء الأوروبيات، كى تقبل الدولتان فى المجتمع العالمى للدول (١٥٣).

وتؤكد مرفت حاتم أن نسويّة الدولة كانت "نعمة ونقمة" من حيث أن النساء أفدن من "مساندة الدولة لحقوق النساء، إلا أنها (الدولة) جعلت من النوع أداة تستخدم لتلبية مصالحها" ومن ثم قوّضت استقلال النساء [١٥٤]، وبالرغم من أن الدول المستقلة لم تؤسس فى سائر الشرق الأوسط حتى أربعينيات القرن العشرين فإن صورة ما من نسوية الدولة قد تظهر فى الأنظمة الوطنية العربية التى شهدت خمسينيات القرن وستينياته قيامها، وتلاحظ المؤلفتان نيلوفار كاجاتى وياسمين نوغلو - سويسال أن الحركات النسائية ما أمكنها أن تتطوّر بصورة مستقلة لأن الأنظمة الوطنية فى الشرق الأوسط، المتنافرة إيديولوجيًا، قد جمع بينها "ملمح مشترك" واحد على الأقل: هو "الحاجة، فى جهودها لتعبئة الجماهير، إلى احتكار السلطة السياسية" وإلى قمع "كافة الحركات المستقلة (الأخرى) متى أحرزت حركة واحدة السلطة فى الدولة [١٥٥].

لقد قوضت نسويّة الدولة قدرة النساء على تطوير نسوية، ذات قاعدة عريضة، تشرك مصالح نساء الطبقات الدنيا وبوجه خاص نساء المناطق الريفية، حيث لم يكتسب التخطيط الاجتماعى للدولة جذوراً، ولسيرين تيكلى ملاحظة فحواها أن النساء القليلات اللاتى أفدن من "الحقوق" - وهن من النخب التى نالت تعليماً ومارست مهنًا- "مررن بتجربة غدوهن رائدات ... فبلغ من انتشائهن بها أنهن لم يدركن أن وضعهن الخاص ليس صورة من الأوضاع الحقيقية لمعظم النساء التركيات، ومن ثم انسقن إلى وهم مأسوى "شيزوفرينى" (أو فصامى): إن تلك الهويّة الجديدة التى اكتسبتها تلكن النساء لم يكنّ قد اخترنها بأنفسهن، وإنما يرجع الفضل فيها إلى الدولة" [١٥٦]، وعندما كانت الدولة تقضى بتغيير اجتماعى يفترض أن له أثرًا محرراً، أو تفرض ذلك التغيير على الأهالى، كانت النسوية بلا مصداقية بسبب ارتباطها بأنظمة حكم أوتوقراطية مطبوعة بالسمة الغربية، وعدت النسوية إيديولوجية "غير أصيلة" ثقافيًا ومستوردة وغربية ومسببة للشعور بالاغتراب Alienating وقليلة الصلة بنساء الشرق الأوسط. وقد قيدت تلك الاقترانات خطط العمل النسوية بشدة وأضعفت من تأثيرها على حياة غالبية النساء ومن إمكان إفادتها إياهن، مما جعل مهمتهن أكثر مشقة.

خاتمة

بالرغم من أن تركيز هذا البحث كان، فى معظمه، على إبراز وحدة الحركات النسائية فى الشرق الأوسط وتناظرها فإن من المهم التعرف على ما بينها وبين بعضها من تغاير وما فى كلّ حركة من سمات تنفرد بها، ومن البديهى أن للسياق التاريخى الواحد، الذى مارست كل حركة عملها فيه بعينه، أهمية محورية، وعلى سبيل المثال فإن للحركة النسائية الفلسطينية تميزاً ما عن سائر الحركات التى دُرست هنا، وإن لم يكن قاطعًا، باستمرار ارتباطها بالنضال فى سبيل السيادة الوطنية (حتى وقت كتابة هذه السطور)، وهذه الحقيقة، وأيضًا ضراوة النضال الفلسطينى، قد تركت الصلة المضنية بين النسوية والوطنية كما هى بل، فى كثير من الأحيان، بلا اختبار دقيق، مما طبع الحركة النسائية الفلسطينية بسمة مميزة[١٥٧].

ومن العوامل الأخرى، التى أثَّرت فى طابع كل من تلك الحركات النسائية على حدة، ردود الفعل الذكورية المركبة والمتنوّعة على محاولة النساء التوسع بحدود السلوك الأنثوى إلى نطاق كان قبل محظوراً، ومن المفارقة أن الحركة النسائية الإيرانية كانت، عند بدايتها أثناء الأزمة الدستورية، من أشد الحركات راديكالية ونضالية، إلا أن القيود، المفروضة على النساء الإيرانيات فى حياتهن، كانت فى ذلك الوقت من أقساها فى المنطقة، وفى كثير من الأحيان كانت ردود فعل الرجال على تعبئتهن بالغة الصرامة[١٥٨]. ومع ذلك فإن النساء الإيرانيات لم يترددن فى الانخراط فى مواجهات عنيفة، وفى بلاد أخرى، شأن تركيا وفلسطين، شجّع الرجال النساء أحيانًا على المشاركة السياسية، بل ولاحقوهن حتى يشاركن فى السياسة [١٥٩]، وكثيراً ما حددت النساء أساليب تنظيمهن استجابة لردود فعل الرجال. على أنه يمكن الاطمئنان إلى التعميم القائل بأن ردود الفعل الذكورية غلب أن تكون على الأقل مبهمة وفى بعض الظروف معارضة بشدة لمشاركة النساء العلنية المتزايدة فى الحركات السياسية ؛ وطالما بقيت النساء معزولات داخل التنظيمات النسائية وركّزن جهودهن على الرعاية الاجتماعية وأنشطة المساندة الموجهة صوب الارتقاء بالأمة فقد سجّل الرجال موافقتهم على مشاركتهن، وإن بحذر.

وقد اختلفت أساليب الحركات النسائية فى التنظيم بعضها عن البعض؛ ففى إيران نمت جمعيات نسائية مستقلة قوية فى أماكن مثل تبريز وأصفهان وأيضًا طهران، بينما فى مصر كانت الحركة أكثر مركزية فى اقتصارها أساسًا على مناطق حضرية قليلة على رأسها القاهرة. وكان هذا أيضًا هو الحال فى تركيا وبلاد المشرق، حيث سيطرت عادة جمعية مركزيّة على المنظومة الوطنية فى عمومها، وبرغم تكوّن جمعيات نسائية وطنية فى المدن، والبلدان، الصغرى. وأحيانًا أدى ذلك إلى شىء من التوتّر داخل الحركات المنفردة(١٦٠). هذا وإن قضية وحدة الحركات النسائية داخل إطار العمل الوطنى لم يتم بحثها بدقة فى سياق الأوطان العربية(١٦١)، وعلى العكس ذكر من كتبوا عن تركيا وإيران كيف نتج عن المنافسة والانقسام داخل الحركات النسائية الافتقار إلى المركزية والتنسيق والتخطيط، وبالتالى، فى المحصلة النهائية، إضعاف تلك الحركات (١٦٢).

ورغم السمات المنفردة لكل من الحركات النسائية، فإن اللافت للنظر بشدة هو أن أنماطًا يسهل تمييزها مثّلت قاسمًا مشتركًا بين القضايا التى استقطبت تلك الحركات، ووسائل تنظيمها ومصطلحاتها الإيديولوجية، وأيضًا الحس القوى بالهوية الثقافية والإقليمية وبالانشغالات الجامعة بينها. وقد بينت النساء تلك الوحدة عندما نشرن كتاباتهن أو عندما اجتمعن فى مؤتمرات نسائية، على النحو الذى يوضّحه تصريح أدلت به سيدة عربية مسيحية، فى بداية حديثها فى المؤتمر النسائى العربى بالقاهرة سنة ١٩٤٥، قائلة إنها وليدة أمة واحدة ولغة واحدة وتربية واحدة ونظام واحد للعادات وآخر واحد أيضًا للأعراف وثالث، هو واحد أيضًا، للأهداف (١٦٣).

ولم تكن تلك الوحدة مقصورة على الحركات النسائية العربية؛ ففى المؤتمرين النسائيين الشرقيين الأولين، اللذين عقدا فى دمشق وبغداد سنة ١٩٣٢، حضرت نساء من إيران وأفغانستان. وأعاد المؤتمر النسائى الشرقى الثالث، المنعقد فى طهران، تأكيده لمساندة القرارات التى اتخذت فى الاجتماعات السابقة (وكان معظمها مقترحات بإصلاحات فى الوضع القانونى للمرأة) وأضاف قرارات خاصة به: تحرير النساء (المحدود)، وإبقاء النساء الشرقيات على "الأخلاقيات السليمة"، وتجنّب "العادات

والأخلاقيات الغربية الفاسدة"، والتدريب المهنى للتائبات من بائعات الهوى [١٦٤]. وكان مؤتمر طهران آخر "نشاط شبه مستقل" تقوم به النساء الإيرانيات قبل أن تسطو الدولة على الحركة النسائية بتأسيسها مركز السيدات [١٦٥].

وخلال أربعينيات القرن العشرين تباينت مسارات مختلف الحركات النسائية بمزيد من التمايز، استمراراً لعملية كانت بدايتها الفعلية فى العشرينيات والثلاثينيات، وبوجه خاص فى تركيا وإيران، وتنامت بين البلاد العربية نزعة قومية وحدوية، كما تجلى فى مؤتمرين نسائيين انعقدا بالقاهرة أحدهما فى سنة ١٩٣٨ والثانى فى سنة ١٩٤٤ [١٦٦]. واستقلّت معظم البلاد العربية، وبالتالى تحوّلت باهتمامها إلى مشروعات بناء الدولة، وفى المحصلة النهائية أصبحت نسوية الدولة هى النموذج السائد فى كثير من تلك الدول المستقلة حديثًا، ورُسّخت فى تركيا وإيران.

وأحد الأسئلة المطروحة عن تاريخ الحركات النسائية يدور حول التراث الذى تركته هذه الحركات للأجيال التالية. وما هى الأهمية التى بلغها هذا التاريخ؟ هل يمكن للنساء الخروج منه بدروس؟ ما هو دور التاريخ بالنسبة للأمور السياسية الحالية؟ ليس التاريخ مجرد شىء حدث لأناس آخرين، شىء نستطيع أن ننظر إليه موضوعيًا وعن بعد؛ بل أنه شىء يتكشف باستمرار، شىء نبحث فيه عن أصولنا نحن أنفسنا ومجتمعاتنا وأمورنا السياسية وثقافتنا. "إن الماضى الوحيد الذى نستطيع معرفته هو ذلك الذى نشكّله بالأسئلة التى نطرحها، ولكن تلك الأسئلة نفسها يشكلها أيضًا السياق الذى جئنا منه، وسياقنا يشمل الماضى" [١٦٧]. ومن الكلام المعاد أننا، بدون الخروج من التاريخ بدروس، محكوم علينا بتكرار أخطاء الماضى، ويجب على الاختبار النقدى لتاريخ الحركات النقدية ألا يكون ممارسة للإدانة أو للتهنئة، مهما يكن، بل أن يكون جزءاً من مشروع للتوسع بحدود تاريخ الشرق الأوسط بفعل طرح أسئلة لم تُطرح.

الهــــوامش

(١) تود المؤلفة أن تقدم شكرها إلى أفسانه ناجمبادى وإليزابيث طومبسون وكريس توينسنج للملاحظات القيمة على محررات أولى من هذا الفصل، وإلى ليزا بولارد لتشجيعها ونصحها، وإلى كامرون أمين وأفسانه ناجمبادى للمفيد من المعلومات اللغوية وغيرها، وهى تتحمل وحدها المسئولية عن أى نتائج مستخلصة أو أخطاء عارضة.

(٢) ليلى أحمد ، ١٩٨٨ ، ص ١٥٦ .

(٣) لدواع عملية، وأخرى متعلقة بالمجال، سيقتصر هذا الفصل أساسًا على المشرق (بلاد الشرق العربى) ومصر وتركيا وإيران، ومن خلال المراجع المكتوبة باللغة الإنجليزية، وللأسف أن ما كُتب عن الحركات النسائية فى شمال أفريقيا خلال تلك الفترة هو قليل جداً.

(٤) لازرج ، ١٩٩٤ ، ص ٧ .

(٥) موهانتى ، ١٩٩١، وساندوفال ، ١٩٩١ ، ص ١-٢٤ ، ومالنتوك ، ١٩٩١ ، ص ١٠٤-١٢٣

(٦) موهانتى ، ١٩٩١ ، ص ١٣ .

(٧) موهانتى ، ١٩٩١ ، ص ٦ .

(٨) أفارى ، ١٩٩٦ ، ص ١٠ .

(٩) لازرج ، ١٩٨٨ ، ص ١٠١ .

(١٠) سيفرز ، ١٩٩٢ ، ص ٣٢٦ .

(١١) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ١٩-٢٠ .

(١٢) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ١٩ .

(١٣) لهـذا السبب استخدمت عن عمد تعبير "الحركات النسائية" فى عنوان هذا الفصل، لقد آثرت أن أحترم اختلاف مفاهيم النساء بعضها عن بعض، تاريخيًا، عمًا هو خاص بهن من نضالية، وهو اختلاف يصل إلى حد الالتباس، وهذا بالرغم من أننى كفيلة باعتبار أعمالهن نسوية. وفى اعتقادى أن هناك فارقًا بين مفهوم النساء، الخاص بهن، لتجاربهن وبين الكيفية التى نصنف بها نحن المؤرخين تلك التجارب، حين نستعيدها فى الماضى، ونعيّنها، حتى وإن بدا هذا فى آن معًا تناقضاً ومبالغة فى التفرقة الدقيقة. وإن علينا أن نكون واضحين وواعين بذواتنا بشأن هذا الفارق.

(١٤) وست وبلومبرج ، ١٩٩٠ ، ص ١٥ .

وفضلاً عن ذلك فليس فى العربية ولا الفارسية كلمة محدودة - أصيلة غير منحوتة - لـ "النسوية" وما ينسب إليها، أو ما هو "نسوى"، مما يجعل قضايا اللغة والدلالة والفحوى أكثر إشكالية حتى مما هى.

(١٥) وقد كررت النساء الفلسطينيات باستمرار هذا المعنى على مرّ التاريخ، ويرجع إلى رسالتى للدكتوراه (فلايشمان، سنة ١٩٩٦).

(١٦) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ٨٨ ، نقلا عن مذكرات هدى شعراوى .

(١٧) وود سمول ، ١٩٣٦ ، ص ٣٦٣ .

(١٨) وليس معنى هذا أن جميع النساء فى تلك الفترة لم يكن لديهن "وعى" نسوى أو لم يطوّرن مثل هذا الوعى: فمن المؤكد أن نساء ملكن الوعى قد وجدن كما دلّ على ذلك بالوثائق الوفيرة باحثون من طراز مارجو بدران وبارفن بيدار (بيدار سنة ١٩٩٥)، ومن ناحية أخرى فإن الخطر على الهويّة الوطنية وحتى على الحياة كان مسألة غلابة فى بعض الأحوال، مثل حال الفلسطينيين، إلى حد أن الوعى النسوى (لديهم) تم إسكاته أكثر بكثير مما كان، مثلاً، مع الحركة النسائية المصرية، كما كان الإعراب عنه، بالطبع، أقل صراحة من ذلك الذى كان عن تلك الحركة.

(١٩) سانبوفال ، ١٩٩١ ، ص ١٥ .

(٢٠) موهانتى ، ١٩٩١ ، ص ٣٨ .

(٢١) ستولر ، ١٩٨٩ ، ص ١٣٤-١٦١ .

(٢٢) من الجدير ملاحظة أن بعض الحركات النسائية عجزت عن التكيف، مما أضر بفاعليتها، وكانت تلك حالة الحركة النسائية الفلسطينية أثناء الأربعينيات، عندما لم تستطع الحركة تطوير قاعدة عريضة إلى مدى يتجاوز تكوينها الضيّق من بنات الطبقتين الوسطى والعليا (فلايشمان، سنة ١٩٩٦، ص ٣٤٨-٣٤٩).

(٢٣) انظر فى ذلك : بيتيت ، ١٩٩١ ، وهيل ، ١٩٩٦ ، ومغيسى، ١٩٩٤ ، ونشات ، ١٩٨٣ ، وعبدان - أونان ، ١٩٨١ ، وتيكلى ، ١٩٩٥.

(٢٤) أشير بالطبع إلى ما نشر من أبحاث باللغات الغربية، ولكن هذا ينطبق إلى حد كبير على ما نُشر باللغة العربية أيضاً (وقد تكون النواقص التى يعانى منها المكتوب باللغتين التركية والفارسية أقل)، وحتى الآن توجد فقط أبحاث موجزة قليلة خصصت لتاريخ نضالية النساء، السياسية والاجتماعية، وبعض الاستثناءات تشمل أعمال مارجو بدران وبارفن بيدار (بدران سنة ١٩٩٥، وبيدار سنة ١٩٩٥). وإذا حدث أن وجدت تغطية من هذا القبيل فهى عادة فى صورة فصل من كتاب، أو إشارة عابرة فى بعض صفحاته، أو مقال أو مجموعة منتخبات مخصصة للحركات النسائية المعاصرة، وعلى سبيل المثال يرجع إلى أحمد، سنة ١٩٨٢، ص١٥٣-١٦٨، وأحمد سنة ١٩٨٤، ونشات سنة ١٩٨٣، وعبدان - أونات سنة ١٩٨١، وكنديوتى سنة ١٩٩١ أ، وكتاب جاياوردينا القيم عن النسوية والوطنية فى العالم الثالث يحوى فصولاً مخصصة للحركات النسائية التركية والمصرية والإيرانية (جاياوردنيا سنة ١٩٨٦).

(٢٥) انظر على سبيل المثال : بدران ، ١٩٨٨ و ١٩٩١ و ١٩٩٢ و ١٩٩٣ ، وحاتم ، ١٩٨٩ ، ص ٤٩-٧٠ ، وبوتمان ، ١٩٨٩ ، ص ١١٧-١٢٦ ، وفيليب ، ١٩٧٨ ، ومارسو ، ١٩٨٧ ، وبارون ، ١٩٩١ .

(٢٦) انظر: بيدار ، ١٩٩٥ ، وأفارى، ١٩٩٦ ، وناجمبادى، ١٩٩٣ ، ص ٥١-٧٢، وأفارى ، ١٩٨٩ ، ص ٦٥- ٧٨ ، وساناساريان ، ١٩٨٢ ، وروبانيان ، ١٩٧٩ ، ص ١٧-١٩ ، وبايان فيليب ، ١٩٧٨ .

(٢٧) فيما يخص فلسطين نجد لمحات عن الماضى فى المجموعة الوفيرة من المراجع التى تناولت حركة المقاومة فى الستينيات والسبعينيات كما تناولت التطورات اللاحقة شأن الانتفاضة، وتشمل قائمة، جزئية فقط، من تلك المراجع: بيتيت سنة ١٩٩١، ونجار ووارنوك سنة ١٩٩٢، وأنتونيوس سنة ١٩٧٩ ص٢٦-٤٥،

وجيـاكـامـان وأوده سنة ١٩٨٨، وأبودالب، سنة ١٩٧٨، ص٣٥-٤٧، وكـازى سنة ١٩٨٧، وجـاد سنة ١٩٩١، والأعمـال الوحيـدة التى تتعـرّض لما قبل سنة ١٩٤٨ هى التى وضعـتـها كـاتبـة هذه السطور (فلايشمان سنة ١٩٩٥، وسنة ١٩٩٦) وذلك على حد علمها.

والعمل الوحيد فى اللغة الإنجليزية الذى يتناول الحركات النسائية فى لبنان وسوريا هو لإليزابيث طومبسون (طومبسون سنة ١٩٩٥)، وتوجد أعمال باللغة العربية، ولكنها محدودة أيضًا.

ولا تكاد توجد أعمال مكتوبة، بالإنجليزية أو بالعربية، عن الحركة النسائية العراقية؛ وربما كان عمل دورين إنجرامز هو الاستثناء الوحيد (إنجرامز سنة ١٩٨٥).

(٢٨) كارول ، ١٩٧٦ ، فى المقدمة - وسكوت ، ١٩٨٨ ، ص ١٧ .

(٢٩) لا يسمح لنا الحيز بالتعمق فى بحث العديد من المشاكل التى تواجه الباحثين فى الشرق الأوسط، سواء من أهل المنطقة أم من الأجانب عنها، وكل من عملوا بالبحث التاريخى فى المنطقة يعرفون جيداً القائمة المكررة من الصعوبات: عدم القدرة على الحصول على مواد الأرشيف أو غيرها، والقيود على التنقلات فى عديد من الأماكن، ونقص الوثائق أو اختفاء بعضها هنا وهناك، إلى آخره. وتتضاعف تلك المشاكل عند البحث فى موضوع النساء، وهنّ فى كثير من الأحيان لم يرد ذكرهن فى الوثائق المكتوبة أو لم يتركن أيًا منها.

(٣٠) صورت لنا هذه المعادلة عند قيامنا بأبحاثنا فى موضوع الحركات النسائية الفلسطينية أثناء فترة الانتداب البريطانى، حين سئلت رئيسة جمعية النساء العرب: "هل قامت الجماعة بعمل وطنى مثلما قامت بعملها الاجتماعى؟"، وأجابت: "عمل وطنى؟ ماذا تعنين؟ فى السياسة تقصدين؟" (سماح نصيبه فى مقابلة شخصية مع كاتبة هذه السطور، القدس فى ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٩٣).

(٣١) ومن ثم فإن الناشطات الفلسطينيات قد غلب عليهن تقبل تلك الفرضيات عن تقسيم ثنائى إلى "عمل اجتماعى" و"سياسة"، وتلك المفاهيم تجد لـ "النسوية" موضعًا فى المجال الاجتماعى بدلاً من السياسى، وفى سنة ١٩٩٤، على سبيل المثال، عقّبت مريم زوقوت، وهى فلسطينية اشتغلت بالقضايا النسوية فى غزة، على "تركيز" النساء الفلسطينيات "على الصراع السياسى وليس على قضايا المرأة" بأنهن حددهن شاغلهن الأساسى بأنه "الاحتلال وليس المشاكل الاجتماعية"، وبأن "هذا كان خطأ .... لقد أدركنا أن الحرية الاجتماعية والحرية السياسية شىء واحد، ويجمعهما طريق واحد" (جرينبرج سنة ١٩٩٤).

(٣٢) جوسك وبلاغى ، ١٩٩٤ ، ص ١٢ .

(٣٣) انظر : تاكر ، ١٩٨٥ ، وكرى وبارون ، ١٩٩٢ ، وأحمد ، ١٩٩٢ ، وبيرس ، ١٩٩٣ ، وبارون ، ١٩٩٤ ، ولازرج ، ١٩٩٤ ، وسبلبرج ، ١٩٩٤ ، وسنبل ، ١٩٩٦ ، وتاكر ، ١٩٩٨ .

(٣٤) من الدلائل المثيرة للاهتمام، على هذا الاتجاه، التزايد الأخير، فى قوائم الوظائف الأكاديمية، لفئة المتخصصين فى "الدراسات الإسلامية" بدلاً من أولئك المتخصصين فى الفروع المعينة للعلوم.

(٣٥) لازرج ، ١٩٩٤ ، ص ١٤ .

(٣٦) اعتادت النساء الفلسطينيات، على سبيل المثال ، الإشارة إلى تجربة النساء الجزائريات، أى فقدهن الوضع الذى اكتسبنه أثناء حرب التحرير، على أنها تنبيه لهن (الفلسطينيات) وفى هذا الصدد يرجع إلى عبده، سنة ١٩٩٤، ص١٤٨ .

(٣٧) نجد لدى مارجو بدران "تأويلاً تاريخيًا للنسوية العربية (لا الشرق - أوسطية) يختلف اختلافًا طفيفًا (بدران، سنة ١٩٩٠، ص٥٦).

(٣٨) التعبير الذى شاع استخدامه فى العربية هو "النهضة النسائية"، وبالمثل فى سياق كل من الثقافتين التركية والإيرانية (بامداد بسنة ١٩٧٧، وساناساريان، سنة ١٩٨٢، ص٣٣)، وهناك حاجة إلى مزيد من البحث كى يمكن بدقة تتبع تاريخ نحت المصطلح واستخدامه.

(٣٩) على سبيل المثال "نهضة السيدات" فى بيروت (بدون تاريخ)، و"النهضة النسائية" التى أسستها بسنة ١٩٢٤ ابتهال قدورة وجوليا دمشقية فى بيروت أيضًا، و"جمعية النهضة النسائية" التى تأسست فى القاهرة سنة ١١٩١٦، ونادى النهضة النسائية الذى تأسس فى العراق بسنة ١٩٢٣، وجمعية النساء الثوريات فى إيران التى تحول اسمها إلى النهضة النسائية بأمر الشاه بسنة ١٩٢٧، وكذلك كان اسم مشروع نسوية الدولة، الذى بدأ نظام حكم آل بهلوى العمل فيه فى ثلاثينيات القرن العشرين، النهضة النسائية (بدران، سنة ١٩٩٥، ص٥٥، وبارون، بسنة ١٩٩٤، ص٢٠، وإنجرامز، سنة ١٩٨٥، ص٩٢، وساناساريان، بسنة ١٩٨٢، ص٣٦-٣٧، وكامرون أمين: مراسلة شخصية فى ٢٦ مايو بسنة ١٩٩٧).

(٤٠) بارون ، ١٩٩٤ ، ص ٢ .

(٤١) تلك هى ملاحظة ليزا بولارد القيمة (بولارد: مخابرة شخصية فى أول مارس بسنة ١٩٩٧).

(٤٢) على أنه مما يثير الاهتمام أن الكلمة ما زالت تتردد اليوم، كما يدل على ذلك مثلاً تكرارها فى الصحافة النسائية الإيرانية المعاصرة (ناجامبادي، بسنة ١٩٩٨، ص٧١-٧٢).

(٤٣) على سبيل المثال كثيراً ما أشارت الصحف، فى فلسطين أثناء فترة الانتداب، إلى النشاط النسائى المنظم على أنه "حركة"، وتوفر لنا الصحف الفلسطينية، من قبيل "فلسطين" و"الصراط المستقيم" و"الدفاع" فى الفترة الممتدة بين سنتى ١٩٢٧ و ١٩٤٨، أمثلة على كثرة استخدام كلمة "الحركة"، أما عن "النهضة" فما زالت هناك حاجة إلى مزيد من البحث، من الناحية التاريخية، فى موضوع استخدام الكلمة.

(٤٤) قاموس وبستر ، ص ٧٧٦ ، وقاموس التراث الأمريكى ، ص ١١٨٢ .

(٤٥) انظر : مارجوليس ، ١٩٩٣ ، ص ٣ ، وكارتز نشتاين وميولر ، ١٩٨٧ ، ص ٥ .

(٤٦) انظز : مارجوليس ، ١٩٩٣ ، ص ٣٧٩ ، وفرى ، ١٩٨٧ ، ص ١٧٣ .

(٤٧) على سبيل المثال بدأت الصحيفة الفلسطينية "فلسطين"، منذ أوائل عشرينيات القرن العشرين، فى نشر مقالات عن النساء التركيات و"نهضتهن"، وعن "النهضة" النسائية كما تظهر من خلال الصحف النسائية المصرية واللبنانية، و"النهضة" النسائية فى إيران (وذلك فى أعداد: ١٧ ديسمبر ١٩٢١، وأول أغسطس بسنة ١٩٢٤، و٩ نوفمبر بسنة ١٩٢٩، و٤ مارس سنة ١٩٢٧، و٥ إبريل بسنة ١٩٣٠، و٢٧ مايو بسنة ١٩٣٢ و٥ يونيو بسنة ١٩٣٢ . كما نشر الاتحاد النسائى المصرى مقالات عن الحركات النسائية الأخرى فى دورية L'Egyptienne الناطقة بلسان الاتحاد (على سبيل المثال فى أعداد: أغسطس ونوفمبر سنة ١٩٣٢)، وتلاحظ إليز ساناساريان أنه "من بين الملامح المثيرة للاهتمام للدوريات النسائية فى إيران كانت مقالات، وترجمات، عن وضع المرأة فى البلاد الأخرى" (ساناساريان، سنة ١٩٨٢، ص٣٨)، ولم تقتصر مساندة الحقوق النسائية، والكتابة عنها، فى إيران على الصحافة النسائية؛ فإن الدوريات ذات الاتجاه الدستورى قد قامت هى الأخرى "بالكتابة عن إنجازات النساء فى سائر أمم الشرق مثل اليابان والصين والهند وتركيا ومصر" (أفارى، سنة ١٩٩٦، ص٢٠٠).

(٤٨) وكما توضح مارجو بدران فقد أدى اعتماد التاريخ على "الأسئلة ، والمناهج والمصادر ، التقليدية إلى جعل تاريخ النسويّة فى مصر "إلى حد كبير تاريخ نسوية الرجال وقد كتب فى إطار عمل تاريخ الرجال"

(بدران، سنة ١٩٨٩، ص١٥٤)، ولنا أن نخرج من هذا بملاحظات مشابهة على الشرق الأوسط فى عمومه بمنتهى الاطمئنان.

(٤٩) بدران ، ١٩٩٠ ، ص ١٥٥ .

(٥٠) انظر : كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٢٦-٢٧ ، وفرايرسون ، ١٩٩٦ ، ص ٧٦ .

(٥١) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٢٧ .

(٥٢) وقد حرّر تافزاده صحيفة "كافة"، لسان حال الحزب الداعى إلى الإحياء، وفيها "أثنى على جهود الإصلاحيين الإسلاميين، شأن قاسم أمين، لتغيير "وضع النساء المسلمات المؤلم"، وعند بيدار أن إيران لم تعرف إصلاحًا إسلاميًا مماثلاً لذلك الذى شهدته مصر، وحيث بذلت محاولات "لجعل النظرية الإسلامية متّسقة مع العلاقات الاجتماعية العصرية مع الإبقاء على سلطتها كنظام دينى"، ولكن الحركات الإصلاحية (فى إيران) استحضرت، بشكل نمطى، مفاهيم إما سابقة على الإسلام أو مضادة له، بما أن الإسلام نظر إليه كديانة "مستوردة"، إلا أن تأثيرات حركات إسلامية أخرى قد مست بإيران (بيدار، سنة ١٩٩٥، ص٤٥).

(٥٣) وقد استمر ترداد مقولات قاسم أمين وتزايد تأثيرها طويلاً بعد صدور كتبه (وقد أصدر كتابه الثانى "المرأة الجديدة" سنة ١٩٠٠). وعلى سبيل المثال كان المثقفون الفلسطينيون، فى عشرينيات القرن العشرين، يواصلون الاستشهاد به فى مساجلاتهم فى الصحافة الفلسطينية عن "مسألة المرأة" (فلايشمان، سنة ١٩٩٦، وعلى وجه الخصوص الفصل الثالث).

(٥٤) كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٢٦ .

(٥٥) انجرامز ، ١٩٨٥ ، ص ٨١ .

(٥٦) كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٢٦ .

(٥٧) كنديوتى ، ١٩٨١ ، ص ٣٥ .

(٥٨) فيليب ، ١٩٧٧ ، ص ٦٦ .

(٥٩) انظر : كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ٢ ، ص ٤٣١ ، وزبيدة ، ١٩٨٨ ، ص ٧ .

(٦٠) صدرت، فى القاهرة سنة ١٩٨٢، ترجمة إلى الإنجليزية لكتاب قاسم أمين "تحرير المرأة"، بقلم سميحة سيدهم بيترسون، ضمن مطبوعات الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

(٦١) جاياوردانا ، ١٩٨٦ ، ص ١٢ .

(٦٢) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٤٨-٣٩ .

(٦٣) انظر : بسيرمان ، ١٩٨٩ ، ص ٥ ، وبارون ، ١٩٩٤ ، ص ٥٩-٦٠ .

(٦٤) ما سيرد، فى المتن لاحقًا، من تعرضنا بالبحث للصحافة النسائية هو بالضرورة مجمل وعام، بما أن هناك المزيد والمزيد مما يجب القيام به من أبحاث فى تطوّر مختلف المطبوعات النسائية.

(٦٥) انظر : فرايسون ، ١٩٩٦ ، ص ٧١ ، وأفارى ، ١٩٨٩ ، ص ٧٠ ، وتومبسون ، ١٩٩٥ ، ص ٢٨٥-٢٨٦ .

(٦٦) هذا وتذكر بث بارون أن محررة صحفية مصرية ترجمت مختارات من الصحافة النسائية التركية واستعانت بها، وأنه قد وجدت حتى صحيفة، حررت باللغتين التركية والعربية، أصدرتها سعدية سعد الدين فى الإسكندرية سنة ١٩٠١ (بارون، سنة ١٩٩٤، ص٦١).

(٦٧) أفارى ، ١٩٨٩ ، ص ٧٠

(٦٨) هذا ويحوى المقال المذكور فى المتن، والمثير للاهتمام، مقتطفات من كتابات لبعض الكاتبات فى صحافة تلك الفترة، واللاتى جمع بهن الحماس.

(٦٩) إلا أن ما تم بالفعل أثناء الانتداب البريطانى هو استخدام النساء للصحف الرئيسية، على نطاق واسع، للإعراب عن انشغالاتهن السياسية، والتى اتفق أن بينها وبين الاهتمامات السياسية للصحافة التى يتولاها الرجال تآلفًا وثيقًا، وبوجه خاص على ساحة الوطنية. وخصّت تلك الصحف أنشطة النساء السياسية بقدر كبير من التغطية، وأصبح عدد من النساء الفلسطينيات صحفيات بارزات يكتبن للصحف الكبرى، فى صفحات خاصة بالنساء فى بعض الأحيان، وفى العادة غطين "الموضوعات النسائية" بصفتهن محررات أعمدة، وممن يشهد لهن من بينهن مارى شحاده وساذج نصار (التى شاركت زوجها فى تحرير صحيفة "الكامل") وفايزة عبد المجيد وأسما طوبى (فلايشمان، سنة ١٩٩٦، الفصل الثالث ص٢٧٢-٢٧٧).

(٧٠) طومبسون ، ١٩٩٥ ، ص ٣٦٩ .

(٧١) طوبى ، ١٩٦٦ ، ص ١٢٢-١٢٣ .

(٧٢) وعلى سبيل المثال فأثناء الغزو الإيطالى لليبيا سنة ١٩١١ أسست ملك حفنى ناصف جمعية للمعونة ومركزًا لتدريب المرضات (بدران، سنة ١٩٩٥، ص٥٠).

(٧٣) مارسو ، ١٩٧٨ ، ص ٢٦٤ .

(٧٤) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ٥٠ .

(٧٥) بدران ، ١٩٩٥ .

(٧٦) انظر : سبيرمان ، ١٩٨٩ ، ص ٦ ، وكنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٢٩ ، وأرات ، ١٩٨٩ ، ص ٢٦ ، وسميث ، ١٩٢٨ ، ص ١٨٩ .

(٧٧) سميث ، ١٩٢٨ ، ص ١٩٠ .

(٧٨) انظر : فيى ، ١٩٩٧ ، ص ٣٣-٥١ ، وبترى ، ١٩٩٢ ، وباير ، ١٩٩٨ ، ص ٩-٢٨ .

(٧٩) بارون ، ١٩٩٤ ، ص ١٧١ .

(٨٠) بدران ، ١٩٩١ ، ص ١٥ .

(٨١) سكوت ، ١٩٩١ ، ص ٢ .

(٨٢) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ٥١ .

(٨٣) فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ١٧٦ .

(٨٤) وكانت صديقة دولتبادى مناضلة فى سبيل النسوية لا يكل عزمها، ومما ورد فى كتابات بارفن بيدار أنها بعد حظر تنظيمها وجريدتها نفيت من أصفهان ، وقال لها رئيس شرطة أصفهان: "لقد ولدت قبل أوانك بمائة عام" فردت قائلة " لقد ولدت بعد اوانى بمائة عام، وإلا لما كنت أترك النساء يستدرجن إلى القيود التى يكبلهن بها الرجال اليوم" (بيدار، سنة ١٩٩٥، ص٩٠ عن بارى شيخ الإسلامى "صحفيات إيران ومفكراته الأحرار" (بالفارسية)، طهران سنة ١٩٧٢، ص٩٧). وكانت وصية صديقة دولتبادى ألا تشهد نساء منقبات مراسم دفنها وألا تزور أى منهن مقبرتها، تلك المقبرة التى فيما بعد هاجمها "جمع من غوغاء المتعصبين" عقب قيام ثورة سنة ١٩٧٩ بقليل (ساناساريان، سنة ١٩٨٢، ص٣٣).

(٨٥) تؤكد سلمى بوتمان على نفس النقطة فى وصف النساء المصريات اللاتى انخرطن فى السياسة من موقع اليسار (بوتمان، سنة ١٩٨٨، ص١٢٥).

(٨٦) وبالفعل يمكن تبين قلق، وخوف ونزعة إلى المحافظة عميقة الجذور، لدى بعض من القيادات الرائدة النسوية بشأن مسألة الطبقة، ولماتيل موجانام تعقيب، عن خبرة صقلتها المشاركة فى الحركة النسائية الفلسطينية، فحواها أن الصهيونية أتت بـ "مبادئ البلشفية" إلى البلاد، مما أنتج "تأثيراً على أهلها، لا بالدعاية وحدها، ولكن بما بعثته من قلق عميق لدى العرب، وبخاصة بين الطبقات الأكثر فقراً" (موجانام، سنة ١٩٣٧، ص٢١٧).

(٨٧) بارون ، ١٩٩٤ ، ص ١٧٥ .

(٨٨) انظر : بدران ، ١٩٩٥ ، ص ٥٥ ، وطومبسون ، ١٩٩٥ ، ص ٣٧٠ .

(٨٩) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ٤٧ .

(٩٠) بل أن تلك الفكرة ما زالت باقية، كما أكدت ذلك عبارات جيمس ولفنسون، رئيس البنك الدولى، الواردة فى كلمة أمام أحد المؤتمرات النسائية فى ٢٢ مايو سنة ١٩٩٧، حيث قال: "إن الاستثمار المفرد الأفضل هو فى تعليم فتاة، فمن يعلّم ولداً يعلّم ولداً، أما من يعلّم فتاة فهو يعلم أسرة أو أمة (بستانى، سنة ١٩٩٧).

(٩١) المرجع مذكرة شخصية لأديل عزار (تفضلت هنا ناصر بإمداد كاتبة هذه السطور بها)، وجدير بالذكر ان فى التاريخ الفلسطينى نزعة لإلصاق الدافع الوطنى بكثير من الأنشطة بأثر رجعى. ولاستكشاف هذا الموضوع يرجع إلى سويدنبرج سنة ١٩٩٥ .

(٩٢) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٦٠ .

(٩٣) هذا وإن من العسير العثور على بيانات محددة عن تعليم الأنثى فى البلاد العربية فى زمن الحكم العثمانى، ذلك أنه لم تصدر بعد دراسات جادة فى الموضوع، ولم تستطع كاتبة هذه السطور التحقق من تواريخ تأسيس أولى مدارس البنات فى أى موضوع أخر.

(٩٤) كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٢٨ .

(٩٥) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٩٢-٩٣ .

(٩٦) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ٨-٩ .

(٩٧) بدران ، ١٩٩٥ ، ص ٣٨-٤٨ ، وص ٥٦-٦٠ .

(٩٨) طومبسون ، ١٩٩٥ ، ص ٣٦٩ .

(٩٩) اعترضت إحدى كاتبات الصحافة الفلسطينية، وهى سعاد خورى، فى مقال كتبته فى عدد ٢٢ يوليو سنة ١٩٣٥ من "الدفاع"، على طبيعة التعليم، الذى تلقته البنات فى منشآت الإرساليات تلك، وأهدافه. بما أنهن لم يعرفن بتاريخهن ولا بأبطالهن ولا بلغتهن: وأهابت بالفتيات أن يطالبن بحقوقهن فى تعليم يشمل المعرفة باللغة والثقافة العربيتين، وبالآباء أن يساندوا المدارس الوطنية (خورى سنة ١٩٣٥).

(١٠٠) طومبسون ، ١٩٩٥ ، ص ٤٣٢ .

(١٠١) أفارى ، ١٩٩٦ ، ص ١٨٤ .

(١٠٢) انظر : ناجمبادى ، ١٩٩٣ ، ص ٦٦ .

(١٠٣) كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ٢ ، ص ٤٣٢ .

(١٠٤) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٧٦ .

(١٠٥) انظر : كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ٢ ، ص ٤٣٢ ، وماكلينتوك ، ١٩٩١ ، ص ١٢٢ ، وجياكامان وأوده ، ١٩٩١ ، ص ٦١ .

(١٠٦) عدد ١٢ ديسمبر ، ١٩٤٤ ، من «فلسطين» .

(١٠٧) ناجمبادى ، ١٩٩٣ ، ص ٥٥ .

(١٠٨) طومبسون ، ١٩٩٥ ، ص ٣٤٦-٣٦٨ .

(١٠٩) كاجاتى ونوهوغلوسويسال ، ١٩٩٥ ، ص ٢٦٧ .

(١١٠) كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ٢ ، ص ٤٣٢-٤٣٣ .

(١١١) انظر : فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ٢٤٣-٢٤٨ ، وبدران ، ١٩٩٥ ، ص ٨٠-٨١ .

(١١٢) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٥٣-٥٤ ، ٨٥ .

(١١٣) طومبسون ، ١٩٩٥ ، ص ٣٥١ .

(١١٤) وفى بعض الأحيان تحدّت النساء القيادة الوطنية الذكورية بأن نظّمن مظاهراتهن الخاصة خلافًا لرغبة تلك القيادة (عدد ٨ نوفمبر سنة ١٩٣٣ من "الكرمل").

(١١٥) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٥٤ .

(١١٦) Mnemonics الواردة فى الأصل الإنجليزى للمتن تعنى مثبتات فى الذاكرة أو مساعدات لها، ومن بينها المختصرات كأسماء المنظمات المقصورة على حروفها الأولى (الفاو واليونسكو وغيرها)، أو كقولنا مثلاً "درعمى" اختصاراً لـ "خريج كلية دار العلوم". المترجم.

(١١٧) فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ٢٧٢-٢٨٧ .

(١١٨) هذا ومن الجدير بالذكر أن وجود النساء فى الساحة فى تلك المظاهرة لم يحل، فى المحصلة النهائية، دون أن ينكل بهن الفرنسيون، الذين قتلوا يومها ثلاثة متظاهرين وجرحوا آخرين كان من بينهم نساء. (فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ٢٧١ – وأفارى ١٩٩٢ ، ص ١٠٤-١٠٥ – خورى ١٩٨٧ ، ص ١٢٤) .

(١١٩) ومن بين نساء حيفا كانت الناشطة الشهيرة ساذج نصار، سكرتيرة الاتحاد النسائى بحيفا، والتى اعتقلتها السلطات البريطانية بلا تهمة لمدة سبعة عشر شهراً خلال هبة ١٩٣٦-١٩٣٩ . (بيدار ١٩٩٥ ، ص ٥١ – وفلايشمان ١٩٩٦ ، ص ٢١٩) .

(١٢٠) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٥٩

(١٢١) فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ٣٠٤-٣٠٥

(١٢٢) عقدت سلسلة من المؤتمرات النسائية "الشرقية" الإقليمية فى بيروت ودمشق وبغداد وطهران خلال ثلاثينيات القرن العشرين.

(١٢٣) انظر : فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ٣٠٠-٣١٩ ، وبدران ، ١٩٩٥ ، ص ٢٢٣-٢٥٠

(١٢٤) يمكن تفسير ذلك جزئيًا بوجود كثير من القيادات الوطنية الفلسطينية، أثناء فترة الثورة، فى المنفى بسوريا، وفضلاً عن ذلك كانت الروابط بين السوريين والفلسطينيين وثيقة على عديد من المستويات، فكانت هناك، على سبيل المثال، مصاهرات كثيرة بين هؤلاء وأولئك، كما تملك أفراد كل من الطرفين قطعًا من الأراضى فى بلد الطرف الآخر. «كنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٤٢٩» .

(١٢٥) انظر: عبدان – أونات ، ١٩٨١ ، ص ٩، هامش ١٣، وطومبسون، ١٩٩٥ ، ص ٣٥١-٣٥٢ ، وأبو على ، ١٩٧٥ ، ص ٤٧ .

(١٢٦) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٩١ .

(١٢٧) بارون ، ١٩٩١ ، ص ٢٧٢ .

(١٢٨) "العضوانى" نسبة إلى العضوانية وهى النظرية القائلة بأن العمليات الحيوية تنشأ من نشاط أعضاء الكائن الحى كلها بوصفها نظامًا متكاملاً (منير البعلبكي: "المورد" ط ١٩٩٣، ص٦٣٧)، والكلمة تقابل مفردة Organicist فى الأصل الإنجليزى. المترجم.

(١٢٩) كنديوتى ، ١٩٩١ ، ص ٤٢٩ .

(١٣٠) موجانام ، ١٩٣٧ ، ص ٥٣ .

(١٣١) ماللينتوك ، ١٩٩١ ، ص ١٠٥ .

(١٣٢) كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٤٢٩ .

(١٣٣) كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٢٣ ، ٣٨ ، ٤٢ .

(١٣٤) انظر : كاجاتى ونوغلو – سويسال ، ١٩٩٥ ، ص ٢٦٩ نقلا عن خطب لأتاتورك .

(١٣٥) عبدان – أونات ، ١٩٨١ ، ص ١٤ .

(١٣٦) وقد زار رضا شاه تركيا سنة ١٩٣٤، وبوجه خاص تركت مشاركة النساء الظاهرة، فى العمل والتعليم والسياسة، لديه انطباعًا دامغًا (بيدار، سنة ١٩٩٥، ص١٠٤)، ويصف هوشانج شهابى كيف طوّر رضا شاه مسلكًا "متماشيًا مع تركيا على المستوى الدولى" فى العلاقة بين البلدين. وقد كان أن ردّ أتاتورك الزيارة، ولم يرد له رضا شاه أن يشهد "تخلف إيران النسبى" (شهابى، سنة ١٩٩٣، ص٢١٥).

(١٣٧) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ٩٢-٩٣ .

(١٣٨) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ١٠١-١٠٢ .

(١٣٩) انظر : كنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٤٢ ، وبايكان ، ١٩٩٤ ، ص ١٠٨ .

(١٤٠) وقد تملكت الحيرة بالتأكيد النسويين فى سائر أنحاء العالم، والذين طالما أعربوا عن إعجابهم بموقف أتاتورك من النساء، ولم يعرفوا كيف يفسرونه (وودسمول، سنة ١٩٣٦، ص٣٥٩-٣٦٠).

(١٤١) ولبيان تفصيلى عن مدى إلزام مرسوم عدم التنقب وغيره من مراسيم قواعد الملابس تحت حكم رضا شاه يرجع إلى شهابى سنة ١٩٩٣ . (بيدار ١٩٥ . ص ١٠٤-١٠٥ - وشهابى ١٩٩٣) .

(١٤٢) انظر : ناجمبادى فى رسالة شخصية إلى كاتبة هذه السطور بتاريخ ١٩ يناير ، ١٩٨٩

(١٤٣) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ١٠٥ .

(١٤٤) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ١٠٩-١١٠ ، ١١٣-١١٤ .

(١٤٥) كاجاتى ونوغلو – سويسال ، ١٩٩٥ ، ص ٢٦٥ .

(١٤٦) انظر : بايكان ، ١٩٩٤ ، ص ١١٢ ، وبيدار ،، ١٩٩٦ ، ص ٥٢ .

(١٤٧) بايكان ، ١٩٩٤ ، ص ١١٢ .

(١٤٨) عبدان – أونات ، ١٩٨١ ، ص ١٢ .

(١٤٩) تيكلى ، ١٩٨٦ ، ص ١٩٣ .

(١٥٠) انظر : أرات ، ١٩٨٩ ، ص ٢٢ نقلا عن تاسكيران ، ١٩٧٣ ، ص ١٢٥ .

(١٥١) انظر : تاسكيران ، ١٩٧٣ ، ص ١١٢ ، وأرات ، ١٩٨٩ ، ص ٣٠ .

(١٥٢) شهابى ، ١٩٩٣ ، ص ٢٢٢ .

(١٥٣) شهابى ، ١٩٩٣ ، عن أشنا ، ١٩٩٢ ، ص ٢٤٩ .

(١٥٤) انظر : الفصل الثانى من هذا الكتاب .

(١٥٥) كاجاتى ونوغلو — سويسال ، ١٩٩٥ ، ص ٢٦٧ .

(١٥٦) تيكلى ، ١٩٨٦ ، ص ١٨٥ .

(١٥٧) إلا أن هذا قد بدأ يتغير فى السنين الأخيرة، إذ بدأت النساء الفلسطينيات يطرحن تلك الصلة للنقاش، وعلى سبيل المثال يرجع إلى جياكامان وأوده سنة ١٩٨٨، وجونسون، وجياكامان، سنة ١٩٩٤، ص٢٢-٢٥).

(١٥٨) على سبيل المثال واجهت صحيفة "زبانى زنان" (لسان النساء بالفارسية) أخطارًا شديدة حتى اضطرت محررتها صديقة دولتبادى إلى إغلاق الصحيفة والانتقال من أصفهان إلى طهران حيث لم يكن المناخ السياسى والدينى محافظًا بنفس القدر (أفسانه ناجمبادى فى مراسلة شخصية بتاريخ ١٩ يناير سنة ١٩٩٨).

(١٥٩) انظر : فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ١٤٧ وكنديوتى ، ١٩٩١ ، جـ ١ ، ص ٣٩ .

(١٦٠) كما كان الحال فى فلسطين على سبيل المثال (فلايشمان، سنة ١٩٩٦، ص٢٤٩-٢٦١).

(١٦١) تميل العديدات من نساء العرب، اللاتى كتبن عن تجاربهن فى الحركات النسائية خلال تلك الفترة، إلى التأكيد بعبارات براقة على ما ساد من وحدة، وهذا فى حين أن أبحاث كاتبة هذه السطور، على الأقل، قد كشفت عن تناقضات فى تلك الأوصاف (الخالدى سنة ١٩٧٨).

(١٦٢) انظر : بايكان ، ١٩٩٤ ، ص ١٠٨ ، وسانا ساريان ،، ١٩٨٢ ، ص ٤٠ .

(١٦٣) انظر : السيدة حرم منير خورى ، والتى أعيد نشر كلامها فى عدد ١٥ ديسمبر ، ١٩٤٤ من «فلسطين» .

(١٦٤) فلايشمان ، ١٩٩٦ ، ص ٣٠١-٣٠٣ .

(١٦٥) بيدار ، ١٩٩٥ ، ص ١٠٢ .

(١٦٦) ارتبط بتلك النزعة نشوء خلاف ثانوى حول تسمية مؤتمر النساء الشرقيات الذى انعقد فى القاهرة سنة ١٩٣٨، فقد نشب جدال بين هدى شعراوى وأكرم زعيتر، الناشط الوطنى الفلسطينى الذى ساعد فى الترتيب للمؤتمر وأراد وضع كلمة "العرب" فى عنوانه بدلاً من "الشرقيات" ولكن هدى شعراوى أبت ذلك، والمؤتمر، الذى ركز على المشكلة الفلسطينية، لم تحضره من النساء غير العرب إلا سيدتان (فلايشمان، سنة ١٩٩٦، ص٣٠٩، هامش ٤٢).

(١٦٧) بانيوم ، ١٩٩٥ ، ص ٣٠ .

قائمة المراجع

Abadan-Unat, Nermin. *Women in Turkish Society.* Leiden: E. J. Brill, 1981.

Abdo, Nahla. "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the *Intifada*—No Going Back?" In *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, ed. Valentine Moghadam. London: Zed Press; Karachi: Oxford University Press, 1994.

Abu 'Ali, Khadija. *Muqaddimat hawla al-waqi'a al-mar'a wa tajribatiha fi al-thawra al-Filastiniyya.* Beirut: General Union of Palestinian Women, 1975.

Abu Daleb, Nuha. "Palestinian Women and Their Role in the Revolution." *Peuples mediterranéens* 5 (1978): 35–47.

Afary, Janet. "On the Origins of Feminism in Early Twentieth-Century Iran." *Journal of Women's History* 1, no. 2 (Fall 1989): 65–87.

_____. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism.* New York: Columbia University Press, 1996.

Ahmed, Leila. "Feminism and Feminist Movements in the Middle East, a Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria." *Feminist Studies International Forum* 5, no. 2 (1982): 153–168.

_____. "Early Feminist Movements in the Middle East: Turkey and Egypt." In *Muslim Women*, ed. Freda Hussain. New York: St. Martin's Press, 1984.

_____. "Between Two Worlds: The Formation of a Turn-of-the-Century Egyptian Feminist." In *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*, ed. Bella Brodzki and Celeste Schenck. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

_____. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven and London: Yale University Press, 1992.

Amin, Qasim. *The Liberation of Women*, trans. Samiha Sidhom Peterson. Cairo: American University in Cairo Press, 1982.

Antonius, Soraya. "Fighting on Two Fronts: Conversations with Palestinian Women." *Journal of Palestine Studies* 8 (1979): 26–45.

Badran, Margot. "Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt, 1870s–1925." *Feminist Issues* 8, no. 1 (1988): 15–34.

_____. "The Origins of Feminism in Egypt." In *Current Issues in Women's History*, ed. Arina Angerman, Geerte Binnema, Annemieke Keunen, Vefie Poels, and Jacqueline Zirkzee. London and New York: Routledge, 1989.

_____. "Feminism As a Force in the Arab World." In *Contemporary Arab Thought and Women.* Cairo: Arab Women's Solidarity Association, 1990.

———. "Competing Agenda: Feminists, Islam, and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt." In *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

———. "From Consciousness to Activism: Feminist Politics in Early Twentieth Century Egypt." In *Problems of the Middle East in Historical Perspective*, ed. John Spagnolo. London: Ithaca Press, 1992.

———. "Independent Women: More Than a Century of Feminism in Egypt." In *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, ed. Judith E. Tucker. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

———. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Baer, Gabriel. "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546." *Asian and African Studies* 17, nos. 1-3 (1983): 9–28.

Bamdad, Badr ol-Moluk. *From Darkness into Light: Women's Emancipation in Iran*, ed. and trans. F. R. C. Bagley. Hicksville, N.Y.: Exposition Press, 1977.

Baron, Beth. "Mothers, Morality, and Nationalism in Pre-1919 Egypt." In *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi et al. New York: Columbia University Press, 1991.

———. *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*. New Haven: Yale University Press, 1994.

Bayat-Philipp, Mangol. "Women and Revolution in Iran, 1905–1911." In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Baykan, Ayşegül C. "*The Turkish Woman*: An Adventure in History." *Gender and History* 6, no. 1 (April 1994): 101–116.

Botman, Selma. "The Experience of Women in the Egyptian Communist Movement, 1939–1954." *Women's International Forum* 2, no. 5 (1988): 117–126.

Boustany, Nora. "Diplomatic Dispatches," *Washington Post*, May 23, 1997.

Bynum, Carolyn. "Why All the Fuss About the Body? A Medievalist's Perspective." *Critical Inquiry* 22 (Autumn 1995): 1–33.

Çağatay, Nilüfer, and Yasemin Nuhoğlu-Soysal. "Comparative Observations on Feminism and the Nation-Building Process." In *Women in Modern Turkish Society: A Reader*, ed. Sirin Tekeli. London: Zed Press, 1995.

Carroll, Berenice. Introduction to *Liberating Women's History*, ed. Berenice Carroll Urbana: University of Illinois Press, 1976.

Chehabi, Houchang E. "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building Under Reza Shah." *Iranian Studies* 26, nos. 3-4 (Summer-Fall 1993): 209–233.

al-Difā'. Jaffa, Palestine, 1920s–1940s.

L'Égyptienne. Cairo: Egyptian Feminist Union, 1930s.

Fay, Mary Ann. "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household." *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 1 (February 1997): 33–51.

Filastin. Jaffa, Palestine. 1920s–1940s.
Fleischmann, Ellen. "Jerusalem Women's Organizations During the British Mandate, 1920s–1930s." Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, 1995.
_____. "The Nation and Its 'New' Women: Feminism, Nationalism, Colonialism, and the Palestinian Women's Movement, 1920–1948." Ph.D. dissertation, Georgetown University, 1996.
Frierson, Elizabeth Brown. "Unimagined Communities: State, Press, and Gender in the Hamidian Era." Ph.D. dissertation, Princeton University, 1996.
Giacaman, Rita, and Muna Odeh. "Palestinian Women's Movement in the Israeli-Occupied West Bank and Gaza Strip." In *Women of the Arab World*, ed. Nahid Toubia. London: Zed Press, 1988.
Gocek, Fatma Muge, and Shiva Balaghi. "Reconstructing Gender in the Middle East Through Voice and Experience." In *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power*, ed. Fatma Muge Gocek and Shiva Balaghi. New York: Columbia University Press, 1994.
Greenberg, Joel. "Women in Gaza See Gains." *New York Times*, July 17, 1994.
Hale, Sondra. *Gender Politics in Sudan: Feminism, Socialism, and the State*. Boulder: Westview Press, 1996.
Hatem, Mervat. "Egyptian Upper- and Middle-Class Women's Early Nationalist Discourses on National Liberation and Peace in Palestine (1922–1944)." *Women and Politics* 9, no. 3 (1989): 49–70.
Ingrams, Doreen. *The Awakened: Women in Iraq*. London: Third World Center, 1985.
Jad, Islah. "From Salons to Popular Committees: Palestinian Women, 1919–1989." In *Intifada: Palestine at the Crossroads*, ed. Jamal R. Nassar and Roger Heacock. Birzeit and New York: Birzeit University and Praeger, 1991.
Jayawardena, Kumari. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Press, 1986.
Johnson, Penny, and Rita Giacaman. "The Palestinian Women's Movement in the New Era." *Middle East Report*, no. 186 (1994): 22–25.
Johnson-Odim, Cheryl, and Margaret Strobel, eds. *Expanding the Boundaries of History: Essays on Women in the Third World*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
Kandiyoti, Deniz. "Slave Girls, Temptresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel." *Feminist Issues* 8, no. 1 (1988): 35–50.
_____. *Women, Islam, and the State*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
_____. "Identity and Its Discontents: Women and the Nation." *Millennium* 20, no. 3 (1991): 429–443.
al-Karmil. Haifa, Palestine. 1920s–1940s.
Kazi, Hamida. "Palestinian Women and the National Liberation Movement: A Social Perspective." In *Women in the Middle East*, ed. the Khamsin Collective. London: Zed Press, 1987.

Keddie, Nikki, and Beth Baron, eds. *Women in Middle Eastern History*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Al-Khalidi, 'Anbara Sallam. *Jawla fi al-dhikrayyat bayna Lubnan wa Filastin*. Beirut: Dar al-nahar lil-nashr, 1978.

Khoury, Philip. *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Lazreg, Marnia. "Feminism and Difference: The Perils of Writing As a Woman on Women in Algeria." *Feminist Studies* 14 (Spring 1988): 89–107.

______. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York and London: Routledge, 1994.

Al-mar'a al-'Arabiyya wa qadiyyat Filastin. Cairo, 1938: conference publication.

Margolis, Diana Rothbard. "Women's Movements Around the World." *Gender and Society* 7, no. 3 (September 1993): 379–399.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt." In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

McClintock, Anne. "'No Longer in a Future Heaven': Women and Nationalism in South Africa." *Transition* 51 (1991): 104–123.

Mogannam, Matiel. *The Arab Woman and the Palestine Problem*. London: Herbert Joseph, 1937.

Moghissi, Haideh. *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*. London: St. Martin's Press, 1994.

Mohanty, Chandra Talpade. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism." In *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Najjar, Orayb, with Kitty Warnock. *Portraits of Palestinian Women*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

Najmabadi, Afsaneh. "*Zanhâ-yi millat:* Women or Wives of the Nation?" *Iranian Studies* 26, nos. 1-2 (1993): 51–72.

______. "Feminism in an Islamic Republic: 'Years of Hardship, Years of Growth.'" In *Islam, Gender, and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Nashat, Guity, ed. *Women and Revolution in Iran*. Boulder: Westview Press, 1983.

Paidar, Parvin. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

______. "Feminism and Islam in Iran." In *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, ed. Deniz Kandiyoti. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993.

Peteet, Julie. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press, 1991.

Perry, Carl. "Class Solidarity Versus Gender Gain: Women As Custodians of Property in Later Medieval Egypt." In *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron. New Haven: Yale University Press, 1992.

Philipp, Thomas. "Women in the Historical Perspective of an Early Arab Modernist (Gurgi Zaidan)." *Die Welt des Islams* 18, nos. 1-2 (1977): 65–83.

_____. "Feminism and Nationalist Politics in Egypt." In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Royanian, Simin. "A History of Iranian Women's Struggles." *RIPEH* 3, no. 1 (Spring 1979): 17–29.

Sanasarian, Eliz. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression, from 1900 to Khomeini.* New York: Praeger, 1982.

Sandoval, Chela. "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World." *Genders* 10 (Spring 1991): 1–24.

Scott, Ann Firor. *Natural Allies: Women's Associations in American History* Urbana: University of Illinois Press, 1991.

Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

Sievers, Sharon. "Six (or More) Feminists in Search of a Historian." In *Expanding the Boundaries of History: Essays on Women in the Third World*, ed. Cheryl Johnson-Odim and Margaret Strobel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Sirāt al-Mustaqīm. Jaffa, Palestine: 1920s–1940s.

Sirman, Nükhet. "Feminism in Turkey: A Short History." *New Perspectives on Turkey* 3, no. 1 (Fall 1989): 1–34.

Smith, Margaret. "The Women's Movement in the Near and Middle East." *Asiatic Review* (April 1928): 188–203.

Sonbol, Amira E., ed. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

Spellberg, Denise. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press, 1994.

Stoler, Ann Laura. "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule." *Comparative Studies in Society and History* 31 (1989): 134–161.

Swedenburg, Ted. *Memories of Revolt: The 1936–1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Tekeli, Sirin. "Emergence of the Feminist Movement in Turkey." In *The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA*, ed. Drude Dahlerup. London: Sage Publications, 1986.

Tekeli, Sirin, ed. *Women in Modern Turkish Society: A Reader*. London: Zed Press, 1995.

Thompson, Elizabeth. "Engendering the Nation: Statebuilding, Imperialism, and

Women in Syria and Lebanon, 1920–1945." Ph.D. dissertation, Columbia University, 1995.
Tubi, Asma. *Abīr wa Majd.* Beirut: Matba'at al-Qalalat, 1966.
Tucker, Judith E. *Women in Nineteenth-Century Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
_____. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine.* Berkeley: University of California Press, 1998.
West, Guida, and Rhoda Lois Blumberg. "Reconstructing Social Protest from a Feminist Perspective." In *Women and Social Protest,* ed. Guida West and Rhoda Lois Blumberg. Oxford: Oxford University Press, 1990.
Woodsmall, Ruth. *Moslem Women Enter a New World.* New York: Round Table Press, 1936.

الفصل الرابع

قانون الأسرة فى الإسلام بين النصوص القانونية والممارسات الاجتماعية[1]

أنليس مورز

"أفول الأسرة التى يحكمها الأب"[2] عنوان ذو دلالة اتخذه ج.ن.د. أندرسن، وهو واحد من أبرز الباحثين فى مجال القانون الإسلامى[3]، لمقال نشره سنة ١٩٦٨ . فى ذلك المقال قام أندرسن بتلخيص وجيز محكم للتعديلات التى أدخلت على قانون الأسرة الإسلامى فى القرن العشرين، وإذ يفعل ذلك يقدم أيضًا منظورًا للمرأة والأسرة فى القانون الإسلامى قد تعرض لنقد متزايد منذ أواخرالسبعينيات.

وباستخدامه عن وعى مصطلح "حكم الأب" يصف أندرسن أولاً الملامح المميزة "لذلك النمط من تشكيل الأسرة الذى ظل نموذجًا فرضه القانون الإسلامى طيلة القـــرون، كلها تقريبًا، التى استغرقهـــا تناميه" (١٩٦٨، ص٢٢١) . ثم يذهب، على أساس من النصوص القانونية التقليدية، إلى أن الأسرة التى يحكمها الأب قامت على تعدد الزوجات ("على الأقل احتماليًا، وفى كثير من الأحيان فعليًا")، مع تعرض النساء دائمًا للتهديد بالتطليق، بما أن الرجال كان فى استطاعتهم أن يطلقوا زوجاتهم فى أى وقت شاؤوا . والنساء لم تكن لهن حقوق مماثلة وأرغمن على طاعة أزواجهن فى أمور معينة. أما الوصاية على الأبناء فقد آلت دائمًا للأب، ولم تنل الأمهات من حقوق الكفالة إلا تلك التى تشمل الأطفال الصغار جدًا فى السن، وأمكن للآباء أن يرتبوا لزيجات إجبارية بين قُصَّر من كلا الجنسين، وأيضًا، وفق بعض مذاهب الشريعة، لنساء راشدات شرعًا لم يسبق لهن الزواج، وما تمتعت به النساء أنفسهن من قدرة على عقد

زيجاتهن توقف، فى معظم مذاهب الشريعة، على عون الأوصياء على زواجهن، وفيما يخص حقوق الوراثة تمتع ذوو قرابة العصب (الأقارب من جهة الأب) بموقع متميز.

وعندما يتعرض أندرسن لما تم تقنينه بشأن الأسرة فى القرن العشرين فهو يلخص التعديلات الرئيسية التى أجريت فى جميع البلاد الإسلامية على وجه التقريب: لقد تم الحد، بدرجات متفاوتة، من كل من تعدد الزوجات وحق الرجل فى التطليق، وأمكن للنساء، فى حالات معينة، أن يلجأن إلى المحكمة لطلب بطلاق الزوج، ولم يعد فرض واجب الطاعة على الزوجة يتم بإعادتها ضد إرادتها إلى بيت الزوجية، وتم مد حقوق كفالة النساء لأنجالهن، وأيضًا، إلى حد كبير، التخلص من كل من زيجات القصر والزيجات الإجبارية، وكذلك التضييق على الموقع الخاص الذى كان يتمتع به ذوو قرابة العصب، واتُّخذت الإجراءات لمحاباة الأسرة كوحدة أساسية على حساب الورثة المنتسبين إليها من جهة الأب. وهذه التعديلات التشريعية تؤذن، وفقًا لأندرسن، بأفول الأسرة التى يحكمها الأب.

مواقع متغيرة وزوايا جديدة للرؤية

حتى أوائل السبعينيات بقيت الدراسة الأكاديمية لقانون الأسرة وقفًا، إلى حد كبير، على المستشرقين، وهم، وقد سلكوا فى تناولهم منهجًا نقليًا يعتمد على النصوص وحدها Textual ، قد عدوا العلاقات الأسرية نتاج قواعد الشريعة الإسلامية، وتمثلوا – إذ ركّزوا بإفراط على نصوص تقليدية لأئمة المذاهب الشرعية الرئيسية من ناحية، وعلى نصوص القوانين الحديثة التى استنت فى القرن العشرين من ناحية أخرى – أسرة إسلامية ظلت أحادية جامدة، حبيسة قالب متصلب من الحكم الأبوى، حتى صدور التعديلات القانونية فى القرن العشرين.

ومنذ أواخر السبعينيات تغيرت مرتكزات النقاش من الأساس، لقد غدا عدد متزايد من المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا مرتبطين بالبحث فى قانون الأسرة الإسلامى، يستخدمون من المصادر والمناهج كمًا أكثر تنوعًا، ويبرزون مسائل مختلفة

وزوايا جديدة للرؤية، وهم، إذ يفيدون - على سبيل المثال - من وثائق المحاكم والمرويات الشفوية فإنهم لايفترضون لنصوص القانون تأثيراً حاسماً ، بل بالأحرى يناقشون الطرق التى تتصل بها تلك النصوص بأنواع أخرى من الخطاب القانونى وبأشكال شتى من الممارسة الاجتماعية.

وتتشابك النقلة نحو استخدام المناهج الدينية مع دخول عدد سريع التزايد من النساء، مجال قانون الأسرة الإسلامى، منهن كثيرات تجمع بينهن منطقة واحدة أو تربطهن صلات وثيقة من القربى أو الجيرة، كما تتشابك مع نمو الدراسات فى موضوع النساء كحقل أكاديمى. وقد أدى ذلك إلى عمل علمى، فائق فى استيفائه النظرى، يتناول الروابط النوعية. لقد طرحت فرضيات للمناقشة عدت فيما قبل راسخة، وجرت نقلات رئيسية فى تأصيل مفاهيم روابط النساء والنوع، وبدلاً من أخذ معنى النوع على علاته أصبحت الطرق التى ينبنى بها النوع والكيفية التى يرتبط بها ذلك بالممارسات الاجتماعية النوعية موضوعات محورية، وجرى تعديل فى التركيز المنفرد على خضوع المرأة ، وأخذ تأثير النساء فى الاعتبار ومع الاعتراف بالنساء كصاحبات أدوار واسعات الاطلاع، يستخدمن المتاح لهن من الوسائل والموارد استخداماً استراتيجياً، مهما كانت هذه أو تلك، محدودة أحياناً. وبإبراز الفروق بين النساء، لم يعد يُنظر إليهن كفئة متجانسة، وبناء على هذا تبحث الصلات المركبة بين النوع ومحاور التمييز الأخرى بتوسع، شأن محور الطبقة؛ ومن ثم فقد ركزت أعمال علمية أحدث على موضوعات من قبيل تمثل النوع فى مختلف أنواع الخطاب القانونى الإسلامى؛ ومن قبيل الطرق التى تمثل بها أصوات النساء أمام المحاكم فى القضايا ووثائق المحاكم الأخرى، والكيفية التى تلفت بها المرويات الشفوية النظر إلى الأساليب التى تتعامل بها مع المحاكم نساء مختلفات بعضهن عن بعض من حيث خلفية كل منهن، ويدبرن بها الإستراتيجيات، ويعربن بها عن وجهات نظرهن فى الزواج والطلاق والميراث.

وعملت أمثال تلك الاستقصاءات على هدم التمثل الاستشراقى لأسرة أحادية يحكمها الأب أوجدها القانون الإسلامى التقليدى، وتناقش فرضية إسهام تعديلات قوانين الأسرة الكبير فى تحسين موقع المرأة وقدرتها على الفعل. وفى هذا المقال

أسلط الضوء على نتائج بعض من تلك الدراسات[٤]. وأناقش أولاً الكيفية التى أبرز بها المؤرخون المستندون إلى ما تمدهم به المحاكم وإلى أنواع أخرى من النصوص القانونية، تأثير النساء والإستراتيجيات التى يستخدمنها، وأشير إلى الكيفية التى تظهر بها التعديلات القانونية فى القرن العشرين فى ما يدور حول روابط النوع من مناقشة عالية الشحنة، وأوجد سياقًا لتلك التعديلات داخل إطار تطوّر الأمة – الدولة ومحاولاتها لتأسيس نماذج جديدة للأسرة، وفى القسم الأخير أتعرض للصلة بين النصوص القانونية والممارسات الاجتماعية، وأختم بتعليق على أشكال الحداثة والنسوية التى لا تتخذ من الغرب نموذجًا، ولكن تختار لأنفسها مواضع داخل التقاليد الإسلامية.

القانون الإسلامى التقليدى

مصادر جديدة ، وزوايا جديدة للرؤية

تقابل ليلى أحمد فى دراستها لتاريخ النساء والنوع فى الإسلام (١٩٩٢) بين خطين رئيسيين فى الإسلام : "الإسلام الأخلاقى" بقيمه المحورية شأن العدالة والتقوى وتساوى الجميع أمام الله، و"الإسلام التشريعى"، إسلام الجماعات المهيمنة والمؤسسة القانونية، الذى تمثل السيطرة الذكورية واحدًا من مبادئ تشكيله. وتأكيد المؤلفة على وجود زاويتين لرؤية علاقات النوع فى الإسلام متباينتين كهاتين هو انتقاد جازم لما يطلقه المستشرقون عن خضوع النساء. ومع هذا فإن تقييمها السلبى "للإسلام التشريعى" يتعرض لخطر اتباع الاتجاهات الفكرية التقليدية التى تكيف قانون الأسرة الإسلامى كعرف مطبوع جوهريًا بسمة الحكم الأبوى. بينما الدراسات الحديثة فى تاريخ القانون الإسلامى قد انتقدت التقييم الأحادى الجانب لقانون الأسرة الإسلامى كعرف متصلب مطبوع بسمة الحكم الأبوى، كما لفتت النظر إلى الآليات القانونية التى يمكن للنساء أن ينتفعن بها.

التدليل على مرونة القانون الإسلامى

كثيراً ما تبنى المستشرقون فى تحليلاتهم لتاريخ القانون الإسلامى، وجهة نظر الباحثين المسلمين، فبينما ينظر إلى القرون الأولى من التاريخ الإسلامى باعتبارها العصر الذهبى الذى شهد سجالاً خصبًا ونشاطًا فكريًا عظيمًا، فإن "الاستنباط" المستقل ("الاجتهاد") لم يعد منذ نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وما تلاه متاحًا، فبذلك التاريخ كانت المبادئ القانونية فى الإسلام قد استكملت نموّها، وتبلورت مذاهب أربعة للفقه الإسلامى (الحنفى والحنبلى والمالكى والشافعى) يعترف كل منها بأصل العقيدة منبعًا لهم، ولم يعد على قضاة المسلمين إلا أن يطبّقوا المبادئ القانونية وفق ما صاغها مؤسسو تلك المذاهب الفقهية... وهكذا فقد أغلق باب الاجتهاد فى «القانون» الإسلامى(٥) .

وقد انتقدت أعمال علمية حديثة المفهوم القائل بتوقف المسلمين عن الاستنباط من الفكر القانونى، ونفت حدوث ذلك فى أى وقت من الأوقات، فقد كانت المرونة والسلاسة هما بالأحرى ما اتسم به القانون الإسلامى قبل سن التشريعات، لا التصلب (Messick, 1992, 16; Mir-Hasseimi, 1993, 11) ، فقد استطاع القانون الإسلامى مرتكزًا على تعدد النصوص المحتكم إليها أن يلائم الاحتياجات الفردية، كما أتاح للتغيير، ويستعير برنكلى مسيك (١٩٩٢ ، ٣٣) للتأكيد على انفتاح القانون الإسلامى التشبيه بالشجرة ذات الأفرع، حيث القرآن (الوحى الإلهى) هو النص الأساسى المحتكم إليه، وتمثل السنة (أعمال الرسول الكريم وأقواله : "الأحاديث الشريفة") باعتبارها «إحكامًا شاملاً» للقرآن، وبالفقه الإسلامى يزداد إحكام تعاليم القرآن والسنة معًا. وبعد استقرار المذاهب الفقهية الأربعة المتفق على الاقتصار عليها(*) أصبحت آثار مؤسسيها المحتكم إليها بدورها موضوعًا للتعقيبات والاختصارات، وأمكن للعلماء، منفردين، أن يتباينوا فى استنباطاتهم. وإذا حدث أن كتب مختصر محاب لإحدى وجهات النظر، فإن أصحاب الشروح الشاملة لم يغطوا، من ناحيتهم،

(*) لم يقتصر الفقه الإسلامى على هذه المذاهب الأربعة ، فقد سبقها وتلتها مذاهب ، ولكن لم يتيسر لها من الأتباع مثل أتباع هذه الأربعة ..

جميع وجهات النظر على اختلافها، فحتمًا برزت مما كتبوا نقاط موجبة للاختلاف وداعية للنقاش، ولكن تركيز المستشرقين على نصوص من تأليف أئمة المذاهب الفقهية ومختصرات لمبادئهم هو - على الأرجح - الذى ساهم فى المفهوم الذائع عن الفقه الإسلامى كنظام مقفل جامد(٦) .

كذلك يتم إلقاء الضوء على مرونة القانون الإسلامى عند الالتفات إلى أصول مذهب وممارسة القانون. ويذكر أن التركيز على أصول القانون بمنظور تقاليد قاطعة فى انفصالها وتميزها بعضها عن البعض (القانون الإسلامى والقانون العرفى المحلى والقوانين ذوات الأصل الأوروبى) يهمل تجانس الممارسات القانونية (Dwyer, 1990 : 3) ، فالقواعد المعمول بها حاليًا، طالما لم تناقض المبادئ الإسلامية، قد أدمجت فى النظام القانونى الإسلامى، مما أتاح مجالاً لتنوع لا بأس به فى الممارسة القانونية، والحق أن الممارسات المحلية التى لا يحرّمها الإسلام قد عدت فى كثير من الأحيان إسلامية (Rosen, 1987) ، وكذلك مهّد إقرار مبادئ إضافية أخرى فى القانون الإسلامى، شأن أخذ الصالح العام فى الاعتبار (الاستصلاح) ومبدأ التوصل إلى أكثر الحلول إنصافًا (الاستحسان)، لتطوير المبدأ القانونى وإكسابه مرونة.

مصادر جديدة تتيح رؤى جديدة : الفتاوى وقضايا المحاكم

فى بحثها لما فى قانون الأسرة الإسلامى من مرونة احتمالية : لاتقتصر جوديث تاكر (تاكر سنة ١٩٩٧) على نصوص أئمة المذاهب الفقهية الرئيسية، ولكنها تعتمد على مجموعات الفتاوى ووثائق المحاكم وأعمالها لكى تستطلع مذهب القانون الإسلامى فى سوريا وفلسطين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وممارسة الذين تأثروا بالتفرقة بين النوعين. والفتاوى يُحتكم إليها، ولكنها ليست مفروضة قسرًا، إن هى إلا آراء يدلى بها القائمون بالإفتاء، وعادةً ما كانوا، فى تلك الفترة، ممن شكّلوا فى تلك المنطقة جزءًا من نخبة فكرية من أهل الحضر، وأدّوا دور المستشارين القانونيين للمجتمع المحلى. وفى سبيل فهم كيفية ارتباط ذلك الخطاب القانونى عن النوع بالممارسة الاجتماعية، يتم الاعتماد على أعمال المحاكم الإسلامية، فلأن فى وثائق المحاكم تركيزًا على الحجج التى يدفع بها المتقاضون، فهى مصدر مهم للمعلومات عن الاستراتيجيات التى تستخدمها النساء.

تقود تحليلات جوديث تاكر للفتاوى وما تمد به المحاكم إلى نتائج تختلف اختلافات ذات دلالة عما تخرج به الدراسات الاستشراقية، الأكثر تقليدية، عن النساء وقانون الأسرة الإسلامى. وصحيح أن كلاً من رجال الافتاء والقضاة قد افترضوا أن فارق النوع هو الوضع الطبيعى للأمور، ذلك الفارق الذى ترتبت عليه بالتالى عناصر كالسيطرة الذكورية وخضوع النساء، إلا أنهم أيضًا قضوا بالتزامات مفروضة على الرجل، وعظّموا، من بين عناصر الفقه الحنفى (وهو المذهب الذى ساد فى الامبراطورية العثمانية)، تلك التى أثمرت لصالح النساء، وسعوا إلى التعديل فى الإجراءات التى تضمنت إضراراً بهن.

فقد أكد المفتون والقضاة أن حقوق الرجال القانونية على النساء ليست مطلقة، وتكاتفوا وراء موقف الفقه الحنفى الذى يعطى المرأة، متى أصبحت قانونًا فى سن الرشد (أى بالغة) الحق فى كل من رفض زيجة رتبها لها الوصى على زواجها والترتيب بنفسها لزواجها[٧] ، وعلاوة على ذلك تمت إلى حد ما موازنة حقوق الرجال بالتزاماتهم نحو النساء. ووفقًا للقانون الإسلامى فإن الزواج عقد لايترتب عليه التشارك فى الممتلكات، وبتوقيع العقد يلزم الزوج بتقديم صداق لائق إلى زوجته، يكون لها ملكًا خالصًا، ليس لزوجها ولا لأقاربها أى حقوق فيه، ولايقيّدها أى التزام بشراء جزء من "جهازها". ويكون الزوج أيضًا ملزمًا بتوفير الرعاية لزوجته، حتى إن كان لها الخاص بها من الموارد، وأن يفعل ذلك على المستوى الذى اعتادته، وإذا تركها بلا دعم فمن حقها أن تلجأ إلى المحكمة وأن يصدر لها أمر بالرعاية، وأن تقترض عندئذ مالاً يسدده عنها زوجها، وفى حالة الطلاق يحق لها باقى الصداق كما تحق لها الرعاية خلال فترة الانتظار، ومرة بعد الأخرى أقر علماء القانون فرض تلك الالتزامات.

وقد ظهرت محاولات التعديل فى العناصر التى تأتى بما يضرّ المرأة فى الطرق التى تعامل بها المفتون والقضاة مع المبررات المحدودة بشدة (عنة الزوج المستديمة) التى تستطيع النساء الاستناد إليها وفقًا للفقه الحنفى، لطلب بطلان زيجاتهن، وقبل مفتو المذهب الحنفى أحكام المذهبين الشافعى والحنبلى التى يعد، وفقًا لها، أيضًا عدم الدعم، خاصة إذا رجع إلى اختفاء الزوج، مبرراً للبطلان. ورتبوا لترأس قضاة مساعدين من الحنابلة والشافعية الجلسات التى تنظر فى ذلك الضرب من القضايا. واستخدمت النساء أنفسهن أيضًا إجراءات قد تبدو للوهلة الأولى ضارة، شأن جعل

"يمين الطلاق" لصالحهن؛ فإذا تم جعل ذلك الإجراء معلقًا على شروط ضابطة لسلوك الزوج، أمكن أن يمد الزوجة بالحق فى طلب الطلاق إن لم يبر زوجها بوعوده. ولترتب على ذلك عندئذ ما يترتب على تسجيل الشروط فى عقد الزواج.

ووفّر المفتون بعض الحماية للنساء باتخاذ موقف بالغ المرونة فيما يخص الاتصال الجنسى غير المشروع. وأظهروا تحررًا بالغًا فى تطبيقهم لمبدأ "الشبهة" (مفهوم تصرف الطرفين بحسن نية مفترضين أنهما عقدا زواجًا صحيحًا)، وأبدوا تقبلهم للاعتراف بثمرة العلاقة إذا تزوج الطرفان قبل خروج المولود إلى الحياة حتى وإن أرجئا ذلك إلى ما قبل ولادته بشهر، وأيضًا دافعوا عن النساء ضد بعض العادات الاجتماعية الضارة بهن، رافضين بشدة، على سبيل المثال، عودة العروس إلى أسرتها إذا رسبت فى امتحان البكارة فى ليلة زفافها، ودفعوا بأن البكارة لا شأن لها بقيام الزواج، وعدّوا المرأة نفسها الشخص الوحيد القادر على الشهادة بشأن عذريتها، وأنكروا على الأزواج أو الأخوة الحق فى الحكم بسبق ارتكاب المرأة خطيئة الاتصال الجنسى غير المشروع.

النساء والملكية : الدفع بإنكار البطريركية

هذا وتمثل حقوق النساء بشأن الملكية موضوعًا جديرًا، بصفة خاصة، بتقويض المفاهيم الأحادية الجانب عن كل من البطريركية (الحكم الأبوى) وخضوع النساء. والآليات الرئيسية التى يمكن من خلالها للنساء اكتساب وسيلة للتملك هى الصداق والوراثة، وكل منهما موضع تنظيم قانون الأسرة الإسلامى[8]، وبما أن الرجال ملزمون، على طول الخط، برعاية زوجاتهم فإن النساء يمكنهن حيازة الملكية عبر مدخراتهن مما أجزينه عن عملهن، ووفقًا للقانون الإسلامى فإن للنساء نفس الحقوق التى للرجال فى التعامل مع الملكية، سواء ببيعها أم بشرائها أم بمنحها كهبة أو تلقيها بهذه الصفة... وهلم جرًا، وتمدنا الدراسات التاريخية المبنية على سجلات المحاكم الشرعية برؤى لتعاملات المرأة فى الملكية؛ وتؤكد تلك الدراسات تمام وعى النساء بحقوقهن القانونية، وأنهن استعملنها على أقصاها فى الممارسة الفعلية.

وما يدور حوله النقاش هو إلى أى مدى حازت النساء أنماطًا شتى من الملكية، والطرق التى بها تلاحمت الحيازة الأنثوية مع طبيعة النظام السياسى، وكيف أثّرت المتغيرات السياسية والاقتصادية فى حيازة النساء للملكية.

وقد أكّدت دراسة المدن العثمانية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر أن الحيازة المستقلة للملكية كانت منتشرة بين النساء (Jennings, 1975; Gerber, 1980, Marcus, 1983) ، وأن النساء انخرطن فى التعامل فى العقارات والملكية التجارية مع كل من الأقارب وغير الأقارب، ولم يتوانين، فى أحيان ما، حتى عن مقاضاة أقاربهن أو أزواجهن. صحيح أن النساء نزعن، فى أغلب الأحيان، إلى بيع الملكية بدلاً من شرائها، وأنهن كن أكثر تفوقًا فى التجارة فى الأماكن السكنية منهن فى تعاملات الملكية التجارية أو الزراعية، إلا أن ارتباطهن بمعاملات الملكية كان كبيراً، وفى حلب، على سبيل المثال، شكلت النساء ثلث عدد المتعاملين فى العقارات التجارية، وثلث هؤلاء النساء كن شاريات، وأيضًا بلغت النساء نسبة الثلث من مؤسسى الهبات الدينية، وفى داخل الأسرة كانت أغلب النساء شاريات، فى حين كان أغلب الرجال بائعين، مما نتج عنه انتقال الأنصبة فى البيوت من الرجال إلى النساء، وبصفة أعم يشير ارتباط النساء بما يبدأ من أربعين فى المائة (قيصرية) وحتى ثلاثة وستين فى المائة (حلب) من جميع بيوع الملكية إلى حيازتهن الواسعة النطاق للملكية.

وقد ارتبطت الحيازة الأنثوية للملكية بطبيعة التنظيم السياسى فى دراسات عن نظم المماليك السياسية فى أواخر القرون الوسطى (Petry, 1991) ومصر فى القرن الثامن عشر (Marsot, 1996; Fay, 1997) وعن الامبراطورية العثمانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر (Peirce, 1993) ، كل ذلك على سبيل المثال. والطرق التى شغلت بها الأسر مواقع مركزية فى الهياكل السياسية لتلك الأنظمة هى التى مكنت النساء من المشاركة الفعالة فى الحياة الاقتصادية، وقد اتسمت عهود حكم المماليك (المتأخرة)، وما قامت عليه من نظام عبودية الجند، بشدة التنافس وتصادم التكتلات، وكثيراً ما اتخذ التسابق بين الذكور على السلطة السياسية أعنف الأشكال، وفى نظم بذلك التزعزع أصبح للنساء، اللاتى استمررن، كقاعدة، فى البقاء على قيد الحياة بعد موت أزواجهن وأقاربهن من الذكور، دور محورى فى توفير الاستمرارية والثبات، ولأن النساء عددن راعيات نموذجيات للممتلكات، فقد أحيلت إليهن ملكيات بلغ مجموعها

عدداً كبيراً، ونصبن بانتظام راعيات للأملاك ومشرفات على الموقوفات، كما أن زيجات النساء المتكررة أتاحت لهن أيضاً توصلاً متزايداً للملكية عبر الصداق والوراثة.

وقد أثرت التحوّلات الاقتصادية فى القرن التاسع عشر، بطرق شتى، على توصل نساء من مختلف الطبقات إلى الملكية؛ وتذكر مارجريت مريوذر (١٩٩٣) أن الاندفاع إلى شراء الأملاك فى حلب أوائل القرن التاسع عشر قد ترتبت عليه آثار متماثلة على كل من رجال النخبة ونسائها. فقد استمرت نساء النخبة فى حيازة الملكيات وإدارتها وتملكن عقارات حقت لهن منفردات، وأظهرن فاعليتهن كراعيات للهبات الدينية، وذلك فى حين أنه من ناحية أخرى قد تأثرت نساء الطبقة الدنيا سلباً بتدهور إنتاج النسيج، مما حرمهن من مزاولة الأنشطة الإنتاجية، وفى مصر القرن التاسع عشر ظلت نساء الطبقة العليا مالكات لمزارع شاسعة ثقيلة الأعباء، وقائمات على إدارة أملاك الهبات الدينية، ولكن الفرص الرئيسية فى التجارة ضاعت ليفوز بها الأوروبيون (Tucker, 1985; Marsot, 1996) .

كذلك أثرت التغيرات السياسية والاقتصادية التى شهدتها بداية القرن التاسع عشر فى نابلس بفلسطين على ترتيبات الصداق، وتشير جوديث تاكر (تاكر ١٩٨٨) إلى الدلالات المختلفة للصداق لدى النساء من طبقات مختلفة وإلى التغير فى محتويات الصداق، فبينما مثّل الزواج بالنسبة للطبقة العليا وسيلة لتكوين تحالف اقتصادى سياسى بأكثر مما مثّل نقلاً للثروة، فإن الصداق ظل لدى الطبقات الدنيا وسيلة مهمة لإحراز ملكيّة لا بأس بها، وإذا كان الصداق فى القرن الثامن عشر قد احتوى أيضاً على أمتعة شخصية ومنزلية، فيبدو أن عادة اشتمال الصداق على أمتعة قد انقرضت فى القرن التاسع عشر، إلا أن التوقف عن عرض أشياء من هذا القبيل يمكن أن يكون راجعاً إلى ما تمتعت به العملة، فى المنطقة، من اعتماد متزايد، وإلى رسوخ الطبقة العليا، وبالتالى غدو الصداق أقل محورية من حيث دلالته على المقام.

وفى حين اكتسب التركيز على الحيازة الأنثويّة للملكية أهمية فى الإسهام فى الدفع ضد منظور يصف قانون الأسرة الإسلامى بمصطلحات ترتبط بالبطريركية (الأبوية) وحدها، فإننا مواجهون هنا بأحد المحاذير، ذلك أن المؤرخين كثيراً ما يملكون، بفضل مصادرهم، بيانات تدل على طبيعة الملكية بأكثر منها على النساء المعنيات ودوافعهن؛ وقد يُنظر إلى حيازة النساء للملكية على أنها، مقترنة بالدافع إلى "الاحتجاج على" السيادة الذكورية، تجسيد آلى لقوة النساء. إلا أن الدراسات

المعاصرة، كما سنوضح فى السطور التالية، تشهد بأن العلاقة بين النوع والملكية والقوة ربما تكون أعقد من ذلك.

إذا كانت بعض البحوث قد اتخذت منحًى كميًا شديداً التمهيد لتبيان حيازة النساء لأنماط بعينها من الملكية، مع استخدام حالات بعض من النساء، كل منهن على حدة، لمجرد التدليل على هذه الحجة أو تلك، فإن دراسات أخرى قد جمعت بين التركيز على حيازة النساء للملكية والدراسة المستفيضة لسير حياة نساء منفردات، مستخدمة "وقفيّات" (وثائق الهبات الدينية) نساء المماليك القاهريات فى القرن الثامن عشر كمصدر رئيسى، وقد استطاعت مارى آن فاى (فاى ١٩٩٧) تجميع بيانات غزيرة عن نساء من الأسر المملوكية باسم كل منهن، مما جعل ممكنًا الربط بين تاريخ أشخاصهن وملكياتهن وبين تاريخ الأسر التى انتمين إليها، بينما آثرت مارجريت مريوذر، (١٩٩٩) فى تناولها للروابط الأسرية فى فترة حكم العثمانيين لحلب أواخر القرن الثامن عشر ثم القرن التاسع عشر أن تركز على الأسر التى تحمل كل منها لقب أسرة متميزاً (فى حالة النخبة) لكى تتابع أنشطة الأفراد والعائلات عبر الأجيال.

عود إلى الأسرة الإسلامية الأحادية

إن إعادة النظر فى نصوص أئمة المذاهب الفقهية الرئيسية من وجهة نظر امرأة تزيد فى تقويض مفهوم الأسرة الإسلامية الأحادية، وهناك اختلافات رئيسية فى القواعد بين قوانين السنة وقوانين الشيعة قد تؤثر بشكل بارز، فقانون السنة، فيما يخص الوراثة، متمسك بالتقسيم ويميز ذوى قرابة العصب من الذكور إذا لم يكن للمتوفى أبناء، وإذا كان الورثه ابنة وحيدة وأحد ذوى قرابة العصب من الذكور بعيد الآصرة تلقت الابنة نصف التركة فقط وآل الباقى إلى ذلك القريب، أما قانون الشيعة فلا يعطى الأقارب مثل تلك الأفضلية، فالأبوان وأفراد الذرية يحجبون كل الورثة مما لايتيح للتركة إلا تقسيمًا محدوداً، ومن ثم فيمكن لابنة وحيدة أن ترث التركة كاملة، حاجبة حتى جد المتوفى (Coulson and Henchcl : ffe, 1978, Mundy 1988 : 40 - 41) . وفيما يتعلق بنسبة الأطفال إلى أبيهم، بصفة خاصة، يختلف مذهب السنة المالكى عن القانون الشيعى اختلافًا صارخًا ؛ فالمالكية يسمحون بفترة حمل أقصاها خمس

سنوات[٩] تجوز فى خلالها المطالبة بالأبوة، ويعطون حقوق الرعاية للأم، فتنتقله إلى النساء من قرابتها إن لم يتيسر وجودها أو اعتبرت لا تصلح، وعلى العكس لايعترف قانون الشيعة إلا بفترة حمل محدودة (أقصاها عشرة أشهر) ويكفل للأم حقوق الرعاية فقط لفترة محدودة (للأبناء حتى يبلغوا سن الثانية وللبنات حتى يبلغن السابعة) بعدها تنتقل إلى الأب والأقارب من جهته (Mir Hosseini, 1993; 13 ff) .

وتوجد أيضاً فروق بين مختلف المذاهب السنية فى الطرق التى تهيكل بها الروابط الأسرية (Ahmed, 1992 : 88 ff) ، فعلى سبيل المثال توجد تعارضات جسيمة بين الفقه الحنفى والفقه المالكى فى القواعد الخاصة بالوصاية على زواج النساء وبالخيارات المتاحة لهن فى طلب بطلان الزواج من المحكمة، فوفقًا للفقه الحنفى يمكن للنساء فى سن الرشد القانونية الترتيب لزيجاتهن بأنفسهن، أما الفقه المالكى فيشترط موافقة الوصى على الزواج فى حالة إبرام المرأة زيجتها الأولى، وبينما يترك الحنفية خيارات قليلة جداً للبطلان فإن المالكية يرخون الحبل للمرأة أكثر بكثير فى هذا الشأن، إذ يبيحون فسخ الزواج فى حالات عدم الرعاية أو الهجر أو الإيذاء.

وتزيد الدراسات التى تركّز على الممارسات الاجتماعية، بأكثر منها على الإجراءات القانونية، من تقويض مفهوم وجود أسرة إسلامية أحادية ثابتة فى وقت ما أيًا كان؛ ويشهد الجزء الذى سبق، بخصوص النساء والملكية، كيف تتنوع فى هذا الصدد روابط النوع من طبقة إلى أخرى، ويكفى هنا مثل واحد للتدليل على أن الروابط الأسرية يمكن أيضًا، فى شأن غير الملكية، أن تتباين بشكل كبير، فقد أوضحت جوديث تاكر ، (١٩٨٥) عبر تحليلات لعقود الزواج والمستندات الخاصة بما يلى تحطمه من طلاق ورعاية وإجراءات تقسيم أنصبة الملكية (تاكر سنة ١٩٨٥)، أنه بينما اقتصرت ظاهرتا الزيجات بين الأطفال وتعدد الزوجات، أو كادتا، على الطبقات العليا، فإن الطلاق ومعاودة الزواج كانا أكثر بكثير انتشاراً بين نساء الطبقة الدنيا.

وباختصار، فإن الدراسات التى نُشرت منذ أواخر السبعينيات قد نبّهت إلى مرونة قانون الأسرة الإسلامى التقليدى، ونبشت التراب عن كنز من المصادر التى توفر رؤية للاستراتيجيات التى كثيراً ما استخدمتها نساء من مختلف الأصول، وعدلت فى المفهوم القائل بأن أسرة أحادية جامدة، متسمة بالأبوية، لاتتغير قد وُجدت فى وقت ما أيًا كان، سواء فى المبدأ أم فى الممارسة.

حتى إذا لم يكن ممكنًا ببساطة دمغ قانون الأسرة الإسلامى التقليدى بالأبوية، فإن خيارات النساء كانت، بصفة عامة، محدودة بأكثر من تلك التى للرجال. وهذا يبقى السؤال مطروحًا عما إذا كان التعديل فى قانون الأسرة قد حسّن كثيراً من وضع المرأة القانونى؟

إنه من المستحيل معالجة التغيرات فى قوام القانون بمعزل عن التحوّلات التى طرأت على الروابط بين الدول ومواطنيها (Sonbol, 1996) ، وقد كان التعديل فى قانون الأسرة جزءًا لايتجزأ من عملية بناء الأمة، وكثيراً ما استهدفت التغييرات فى قوام القانون تأسيس هياكل جديدة للأسرة. وأخذ ذلك السياق وغيره فى الاعتبار يُعقّد عمليات التقييم لتأثيرات التعديل فى قانون الأسرة على النساء، وتزداد أهمية ذلك بقدر ما يتزايد تحول قانون الأسرة إلى رمز سياسى عالى الشحنة.

الرمزية السياسية لإصلاح قانون الأسرة

بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر، وما تلاه، حلّ سريعًا ما صدر فى الشرق الأوسط، من مجاميع القوانين المؤسسة على النماذج الأوروبية، محل الشريعة الإسلامية كقانون تجارى وجنائى وإدارى، ومع ذلك فإن الأحوال الشخصية – أو قانون الأسرة – قد احتفظت بالوشائج بين القانونى والمقدس على أوسع نطاق (باستثناء ملحوظ هو تركيا). ومن بين أسباب ذلك الإفلات من الإحلال الشامل أن الحكام لم يستشعروا حاجة ماسة إلى تعديل تلك القوانين، وقد يذكر على سبيل المثال مدى ما مارسته قوى الغرب السياسية من ضغط على الامبراطورية العثمانية لكى تعتمد القانون التجارى الغربى حتى تتيسر التجارة مع المنطقة، وقد ساند الإصلاحيون العثمانيون أنفسهم مجهودات تحديث الامبراطورية، بينما ظل الاهتمام بقانون الأسرة محدوداً بأكثر من ذلك، وإذ ميّز الإداريون الاستعماريون الغربيون، كما ميّز الحكام المسلمون، بين المجالين العام والخاص؛ وأحالوا الروابط الأسرية إلى

الأخير، فإن أيًا من الفريقين لم يستشعر احتياجًا مباشرًا للتدخل فى قانون الأسرة الإسلامى، والاستثناءات الرئيسية من تنسيق المصالح ذاك هى ما كان بصدد قواعد الهبات الدينية والعائلية (الأوقاف) التى جاهدت قوى الغرب لإلغائها، وما اختص بوراثة أراضى الدولة (الميرى)(١٠) .

ومن الاعتبارات المهمة الأخرى التى حالت دون إلغاء قانون الأسرة الإسلامى هو أن هذه المسألة نظر إليها كمسألة بالغة الحساسية(١١)، لقد أضحى قانون الأسرة الإسلامى، بما فى صلبه من روابط النوع، "الرمز المميز" للهوية الإسلامية (Helle-Lucas, 1994) ، وأيضًا بسبب كثرة استغلال المستشرقين والإداريين الاستعماريين "لخضوع النساء المسلمات" كتبرير لوجود الغرب وتدخله. وقد اكتسبت المناقشات حول النساء وروابط النوع دلالة رمزية قوية بوجه خاص (Ahned, 129 ff) برسوخ قانون الأسرة الإسلامى كحجر الزاوية فى التزام الدولة بالإسلام، وأصبحت تلك الرمزية السياسية التى لقانون الأسرة الإسلامى أشد وضوحًا مع نمو الحركة الإسلامية منذ السبعينيات وما تلاها، وهى التى مارست، أينما استطاعت، ضغطًا على الدولة كى تطوع قانون الأسرة للمفاهيم الأصولية للهوية الإسلامية، وكما تدلل مارى إيميه هيلى لوكاس (Heli-Lucas 1994 : 396) فإن الحكومات، المشتبكة مع الإسلاميين على جبهات أخرى، رضيت بالاستسلام بشأن مسألة قانون الأسرة، مستخدمة النساء كعملة متداولة من أجل تهدئة مشاعر خصومهم الأصوليين.

والآن وقد أصبح قانون الأسرة الإســلامى رمزًا سياسيًا بهذه القوة، فإن تبديله أو حتى تعديله يمكن أن يؤخذ على أنه خيانة المرء "لثقافته الخاصة"؛ ومن ثم يثير الاتساع بخيارات النساء مسألة معقدة هى توليد تغيير ثقافى. إلا أن قانون الأسرة الإسلامى، إن صار رمزًا له هذه المحورية، فإن هذا لا يحـول دون تعدد التفسيرات أو وجود كم من الرؤى البديلة؛ وتبرز دراسة للفتيات الجامعيات القاهريات أجرتها زينب رضوان : (Ahmed : 222 - 228) الدلالات المتباينة التى يمكن أن يربطها الناس بالرموز! من تلكن النساء يساند عدد كبير كلا من تمتع المرأة بالمساواة فى الزواج والأخذ بالتشريع الإسلامى؛ ولكن إذا كان تحبيذ كون قانون الأسرة إسلاميًا هو منحاهن، وذلك لاعتقادهن فى عدالة الإسلام المتأصلة ونزوعه إلى المساواة، والمفترض بالضرورة

انعكاسهما فى قوانينه، فإن كلاً من المؤسسة الدينية، و القيادة الذكورية للحركات الإسلامية على مبعدة شديدة من أى تأكيد على مساواة النوع.

بناء الأمة : سن القوانين ومراقبة المحاكم

فى حين أن الحكام فى الشرق الأوسط تجنبوا إحلال نظام تشريعى أجنبى محل قانون الأسرة الإسلامى، فقد أُدخلت فى معظم البلدان تعديلات على قانون الأسرة الإسلامى، وشكلت تلك التعديلات جزءًا من عملية تكوين الأمة - الدولة فى المنطقة وأسهمت فى تغير الروابط بين الدول ومواطنيها، وكما ذهب برنكلى مسيك (١٩٩٢)، ففى خلال القرن العشرين تركت الصلات الشخصية القائمة على القرابة مكانها أكثر فأكثر لمفهوم المواطنة القومية المتجانسة، وقوّى كثيراً من سيطرة الدولة على النظام التشريعى تجميعُ نصوص القوانين كما قوّتها مراقبة الدولة للمحاكم. هذا إلى جانب أن تزايد الأخذ بالبيروقراطية وتوحيد المعايير Standardization ، قد أدى أيضًا إلى تغيرات فى الإجراءات القانونية، وكذلك ترك التركيز على الشهادة الشفوية الذى كان من قبل المكان لأولوية الأدلة المكتوبة، وبخاصة الوثائق الرسمية شأن شهادات الميلاد وعقود الزواج وتسجيلات الطلاق.

وإذا كانت التعديلات الرئيسية فى قانون الأسرة الإسلامى قد أُخذ بها، فى كل البلدان، كجانب من عملية بناء الأمة، فإن الناتج، فى كل منها، لم يكن بأى حال من الأحوال، متماثلاً، وتميز دنيز كنديوتى (١٩٩١) بعض العوامل التى أثرت فى قدرة الدولة على تنفيذ تعديلات قانون الأسرة، ومنها الطرق التى بها ترابطت الهوية القومية مع الإسلام وما استتبعه ذلك من دلالات خاصة للإسلام، ومسألة ما إذا كان الاستعمار قد شجع تطور هوية دفاعية، وإلى أى مدى كانت الدولة معتمدة على العشائر والمجتمعات ذات الأساس القبلى.

كان أول تجميع لقانون الأسرة الإسلامى هو "القانون العثمانى لحقوق الأسرة" الذى صدر سنة ١٩١٧، وقد طُبق أيضًا فى الولايات العربية للامبراطورية العثمانية،

وإذ استشعر الحكام العثمـانيون حاجة ماسة إلى التحديث وتقـوية الامبراطورية، فقد أوعزوا، خلال القرن التاسع عشر، بعديد من التعديلات ارتبط بها "تباعد تدريجي بين القومية الثقافية والإسلام" (Kandiyoti, 1991) ، مما أدى إلى انبعاث أيديولوجية قومية تركية أكثر مما شجع على تمثل هوية إسلامية (جامعة). وبعد تأسيس الجمهورية التركية سنة ١٩٢٣ اتخذ مصطفى كمال أتاتورك سلسلة من الإجراءات للسيطرة على المؤسسة الدينية، شملت إلغاء "القانون العثماني لحقوق الأسرة" وجعل قانون مدني زمني لاديني، مبني على ذلك الذي استن في سويسرا، يحل محله[١٢].

وفي إيران، حيث بدأ إصدار القوانين المجمعة بين سنتي ١٩٢٨ و ١٩٣٥، تماثلت مساعي رضا شاه بهلوي مع تلك التي قام بها مصطفى كمال، بل استلهمتها في الواقع، إلا أن الدين قد ظلت له مرجعيته الهامة بشأن الشرعية، وعلى عكس تركيا احتفظ رجال الدين من الشيعة باستقلال أكبر إزاء الدولة وتبدّوا أكثر دعماً لمساعي الحاكم للتحديث، ونجحت القومية الإيرانية في الاستمساك بخصوصيات الإسلام الشيعي وفي الربط بينها وبين الأفكار التي شاعت قبل الإسلام. فجاء النظام التشريعي، الزمني لا الديني، في إيران معـدلاً، لا بديلاً، لقانون الأسرة الشيعي (Najmabadi, 1991) .

وبدءاً من الخمسينيات تمّ في المشرق العربي وشمال أفريقيا، على أعقاب نجاح الحركات الاستقلالية، المزيد من سن القوانين، وتضرب تونس مثلاً دامغًا على ما يمكن أن يجري، في مستعمرة سابقة، من إصلاحات قانونية، وبالرغم من أن الحبيب بورقيبة كان، في خضم النضال ضد الاستعمار الفرنسي، رافضًا تغيير الوضع القانوني للنساء، فقد انحاز بشدة، متى جنى الاستقلال (سنة ١٩٥٦)، إلى إجراء تغييرات رئيسية في قانون الأسرة الإسلامي، وقد اتخذ ذلك الموقف ليثبت أن تونس أمة حديثة متمدينة وليبرهن على أن الإسلام قابل بالفعل للتخريج العقلاني، وقد تمكن بورقيبة من إجراء إصلاحاته القانونية لأن الجماعات ذات الأساس العشائري في تونس، على عكس المغرب وبلدان أخرى، لم يكن لها من الاستقلال السياسي إلا القليل (Hejab, 1988 : 22 - 24; Charad,) .

وبينما اتسم سن القوانين فى شبه الجزيرة العربية بالبطء وظلت الإصلاحات محدودة، فإن دولة اليمن الجنوبية السابقة هى مثلٌ بارزٌ على دولة قمعية استهدفت التغيير الجذرى فى روابطها بشعبها من خلال التعديل فى قانون الأسرة، والذى استن عام ١٩٧٤، فقد كان النظام الماركسى، الذى وصل إلى السلطة بعد فترة طويلة من الحكم البريطانى، ملتزمًا بالتغيير الجذرى اجتماعيًا واقتصاديًا، جادًا فى تعبئة النساء لإقامة دولة اشتراكية ملتزمة أيديولوجيًا بالمساواة بين الرجل والمرأة، وفى نفس الوقت برز من بين الأهداف الرئيسية لسياسة الدولة خلقُ كيان قومى عن طريق إرساء نظام تشريعى مركزى موحد فى كل مكان من أرض الوطن وتذويب الروابط والهويات القبلية والإقليمية (Molyneux, 1991) .

إصلاح جوهر القانون : النساء والأسرة والمواطنة

أفاد الحكام من مختلف الآليات لكى يجروا تعديلاً على قانون الأسرة الإسلامى. فى أواخر القرن التاسع عشر كان الإصلاحيون قد برروا العودة إلى المنابع (القرآن والسنة) من أجل تطوير رؤى جديدة وقواعد قانونية أكثر صلاحية للعصور الحديثة، وبفعل تطويرات كتلك جُرِّم تعدد الزوجات فى تونس، وبصفة أعم نفذ الإصلاح القانونى من خلال صيغ إجرائية، إذ أصدر الحكام لوائح تنظيمية إدارية وقلَّصوا نطاق سلطة المحاكم بأكثر مما غيروا فى قوام القانون، واستخدم اشتراط إجراءات معينة للصد عن زواج الأحداث مثلاً أو عن التطليق خارج المحكمة. ومن الصيغ الأخرى التى استخدمت، للتعديل فى قانون الأسرة، اختيار أنسب القواعد (التخير) من بين مختلف المذاهب، وكان وسيلة للاتساع بما يمكن للنساء الاستناد عليه لطلب الطلاق، ومن ذلك، على سبيل المثال، إمكان لجوئهن، لهذا الغرض، إلى محاكم فى مناطق سبق أن طبق فيها المذهب الحنفى التقليدى (شأن أراضى الامبراطورية العثمانية السابقة)، ويمكن بالمصطلح الإسلامى إضفاء الشرعية على سريان تعديلات من هذا القبيل باعتبارها رجوعًا إلى "الصالح العام"(١٣) .

وقد كان لتطويع قانون الأسرة، بحيث يلائم تغير الظروف، معنى التغيير في روابط الأسرة والنوع، فقد قوى الاصلاح فى قانون الأسرة عمومًا من روابط الزوجية على حساب صلات القرابة، إلا أن هذا ليس، كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن، تجاوزًا صارخًا للقانون الإسلامى التقليدى، فقد سبق أن أقرّ القانون التقليدى أهمية الروابط الزوجية عندما – على سبيل المثال – ألزم الرجل بتوفير سكن ملائم (مسكن شرعى) لزوجته، مما أتاح الخصوصية بعيدًا عن أهل الزوج، ولكن إصلاحات القرن العشرين زادت من التأكيد على روابط الزوجية والأسرة – النواة. كما أن تلك الإصلاحات أثّرت أيضًا فى روابط النوع. وفى معظم البلدان تم فى قانون الميراث القصر من امتيازات ذوى العصب من الأقارب لصالح الأسرة المباشرة، وتعرّضت سلطة الأقارب على الزواج لتناقص كبير، وذلك بتحديد سن أدنى للزواج وبضمان موافقة المرأة وأيضًا، فى بعض الأحوال، بالسّماح لها بالشروع فى الزواج دون الرجوع إلى الوصى(١٤) . وفى الوقت نفسه فإن الإصلاحات لم تقو فحسب من موقع المرأة تجاه أقاربها من الذكور بل أيضًا مست العلاقات بين الأزواج والزوجات، فأمكن عندئذ للنساء أن يلجأن للمحاكم لطلب الطلاق فى ظروف معينة، هى فى العادة عدم الرعاية والقسوة والهجر أو إصابة الزوج بمرض عضال، وكذلك مدت حقوق رعاية النساء لأطفالهن، وأيضًا – حسب شروط معينة – زيد من إمكانية مطالبة النساء بالدعم المالى بعد الطلاق. لم تقو حقوق النساء فحسب بل، فى الوقت نفسه، تم فى بعض البلدان الحد من حقوق الرجال فى تعدد الزوجات وفى التطليق من طرف واحد، وكثيرًا ما فرض التقييد، فى هذا وذاك، عبر صيغ إجرائية، شأن اشتراط موافقة المحكمة، ومنح المرأة خيار الطلاق فى حالة تعدد الزوجات، والكف عن السماح بأنواع معينة من التطليق، من قبيل التطليق البائن (المساوى للطلقات الثلاث) بطلقة واحدة، وتمدنا الإصلاحات القانونية التى أجريت فى تونس (سنة ١٩٥٦) وإيران (سنتى ١٩٦٧ و ١٩٧٥) واليمن الجنوبية (سنة ١٩٧٤) بأمثلة دامغة على ذلك الاتجاه؛ وقد جرم تعدد الزوجات فى تونس، بينما توقف فى كل من إيران واليمن الجنوبية على إذن المحكمة، والذى ما كان ليمنح إلا فى ظروف معينة لا غيرها، منها العقم والمرض العضال، وفيما يخص إلغاء الزواج استن كل من إيران واليمن الجنوبية قوانين تشترط الترتيب للطلاق، على أى صورة كان،

من خلال المحاكم، مع إتاحة نفس المبررات تقريبًا لكل الرجال والنساء، وبذلت تونس جهدها نحو توفير حقوق متساوية لكل من الرجال والنساء فى هذا المجال، وذلك بالتوسع فى المبررات المتاحة للنساء.

وبالرغم من أن الإصلاحات فى قوام القانون قد تمت، فى معظم الأحيان، لصالح النساء، فإن ذلك لم يكن دائمًا هو الوضع السائد، فزيبا مير حسينى مثلاً (١٩٩٣) تقول بأن تعديل قانون الأسرة فى المغرب، الذى استن سنة ١٩٥٧، قد دعم بعض العناصر الموجودة أصلاً فى الشريعة والتى هى داعمة لحكم الأب، فى حين أنه ضحى ببعض التيسيرات التقليدية، ففيما يخص النسبة إلى الأب خفضت المدة القصوى، الممكن فى خلالها المطالبة بالأبوة، من خمس سنوات إلى سنة، كما أصبحت من عقدت زواجًا غير موثق (مما اصطلح ثمة على تسميته "الفاتحة") معتمدة اعتماداً تاماً، بشأن صحة زواجها ذاك قانونًا، على رضا رجلها، ذلك أنه ما لم يعترف الرجل، بالزواج، فإن البرهان الوحيد الذى يمكن أن تقبل به المحكمة هو شهادة الزواج، وبصفة أعم فإن الإحساس الغلاب بالرسمية، وإجراءات المحاكم المغربية، بما يستغرقه تركيزها البالغ على التوثيق من وقت طويل : كل ذلك يعمل ضد النساء، خاصة الفقيرات منهن. وفى أحوال أخرى يمكن أن يكون للتعديل فى قانون الأسرة آثار على النساء تتباين بتباين الفئات التى ينتمين إليها، ففى اليمن الجنوبية، على سبيل المثال، وضعت قوانين الأسرة، التى صدرت مجاميعها، حداً أقصى للصداق؛ وفى حين إمكان كون ذلك ذا نفع للنساء المتعلمات صاحبات المهن، فقد يتضح مساسه بمصالح من عدمن مصادر أخرى لأمانهن الاقتصادى.

إذا كانت التعديلات السالف ذكرها قد استحدثت لجعل القواعد القانونية أقرب إلى متطلبات "الأزمنة الحديثة" فإن مساعى أحدث للإصلاح تدعو إلى جعل قانون الأسرة إسلامياً، وعلى أثر نجاح الثورة الإسلامية فى إيران سنة ١٩٧٩ ألغت الحكومة الجديدة إصلاحات سنة ١٩٧٥ (قانون حماية الأسرة) باعتبارها غير إسلامية، وضّحت التغييرات القانونية، التى أجريت بهدف جعل قانون الأسرة إسلاميًا، بالتحديدات التى كانت التعديلات السابقة قد فرضتها على حق الرجل فى الطلاق من طرف واحد وعلى تعدد الزوجات، وحدّت بصرامة من حقوق النساء فى رعاية الأطفال (Kar and Hoodfar, 1996) ،

كما تمخض عن توحيد اليمن جنوبها وشمالها سنة ١٩٩١ قانون جديد للأسرة سنة ١٩٩٢ أبطل، أو عدل في، الكثير من تعديلات قانون الأسرة التي وضعت موضع التنفيذ، قبل ذلك بثمانية عشر عامًا، في اليمن الجنوبية... لم يعد الرجال في حاجة إلى إذن المحكمة للطلاق من طرف واحد، وما نالته النساء من إنصاف لم يتعد استطاعتهن المطالبة برعاية ممتدة في حالة "الطلاق الجائر"، وكذلك لم تعد هناك حاجة إلى إذن المحكمة بتعدد الزوجات (Molyneux, 1995) .

النوع وتعديلات قانون الأسرة بفلسطين : مقارنة تاريخية موجزة

لما كان موضوع النساء وقانون الأسرة بفلسطين قد كُتب فيه أخيرًا العديد من الدراسات التي غطت شتى الأحقـــاب التـــاريخية (Welchman, 1992; Moors, 1995; Tucr-er, 1997) ، فإن دراسة وقع التعديلات القانونية، بمزيد من التفصيل للمقارنة التاريخية، هي الآن متاحة. كان الفقه الحنفي، إبان الحقبة العثمانية، هو المذهب الرسمي الذي اتبعه القضاة، و"القانون العثماني لحقوق الأسرة"، الذي صدر سنة ١٩١٧، تقنينًا مجمعًا، للمذهب الحنفي، طبق أثناء الحماية البريطانية، وفي سنة ١٩٥١، عندما خضعت الضفة الغربية للسيطرة الأردنية، استن المشرعون الأردنيون قانون حقوق الأسرة، الذي حل محله سنة ١٩٧٦ قانون الأحوال الشخصية الأردني، ثم أخيرًا بعد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية، طبق قانون الأحوال الشخصية الأردني على السكان الفلسطينيين المسلمين، وأسند القضاء إلى المحاكم الشرعية[١٥].

وفي تلك التشريعات استُنت تعديلات قانونية أقلّت من سيطرة الأقارب والأزواج على النساء، كما فرضت حدودًا أدنى لأعمار المتزوجين (خمسة عشر عامًا للفتيات وستة عشر للفتيان)، وبما أن الفقه الحنفي لم يبح من زيجات القصّر إلا القهرية : فإن ذلك التشريع الجديد أنهى كل نوع من الزواج بالإكراه. ولم يعد واجب طاعة الزوجة محتومًا بنفس القوة، بما أن الزوجات لم يعدن يرغمن على العودة إلى منزل الزوجية، وتم الاتساع بالمبررات المحدودة بشدة، التي أتاحها للزوجة الفقه الحنفي، لكي تشمل عدم الرعاية و"التنافر والنزاع" والهجر، وفيما يخص الطلاق من طرف واحد، هو

الرجل، ألغى الطلاق المتوقف على شروط، ومنع اعتبار الطلقة المفردة بائنة (إلا، بالطبع، إذا كانت الثالثة!)، وأيضًا، فى حالة "الطلاق الجائر"، ألزم الزوج بالتكفل برعاية تمتد حتى عام، ومُدت الفترة التى يحق فيها للأم كفالة أطفالها من سبع سنوات للبنين وتسع للبنات إلى حين البلوغ.

وقد تبدو تلك الإصلاحات، مقارنة بتعديلات أكثر جذرية ذُكرت آنفًا، محدودة بعض الشىء ؛ فالطلاق من طرف واحد - هو الرجل - لم يكد يقيد، ذلك أن الضرر اللاحق بالمرأة فى حد ذاته لم يشكل بعد مبررًا صحيحًا لطلب الطلاق، كما أن تعدد الزوجات لم يتعرض لأى حجر[١٦]. وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض تلك التعديلات لا تمثل تقدمًا فاصلاً كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فقد كان المفتون والقضاة فى سوريا وفلسطين، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، قد سبقوا إلى إحالة النساء، بهدف تيسير طلب بطلان الزواج عليهن، إلى القضاة المنتمين إلى مذاهب فقهية مختلفة، وأيامها أيضًا كانت تؤخذ فى الاعتبار "أكبر مصلحة للطفل" (Tucr-er, 1997) . وبعض التعديلات الأخرى، شأن إلغاء كل من الطلاق المشروط والطلاق البائن فى أقل من ثلاث مرات منفصلات، لاتعمل دائمًا لصالح النساء، وفى الماضى استخدمت النساء التعديلات استخدامًا انتقائيًا استراتيجيًا بغرض التوصل إلى طلاق مطلوب. وفيما يخص قدرة المرأة على تزويجها نفسها دون حاجة إلى موافقة وصى زواجها تفتقر التعديلات إلى الوضوح، بينما قد تكون الصياغات فى مجاميع القوانين، متى تعلق الأمر بالنساء اللاتى يتزوجن لأول مرة، قد قوضت بالفعل الوضع القوى الذى كفله الفقه الحنفى التقليدى للنساء الراشدات قانونًا (Welchman, 1988, 872) . وأيضًا قادت نزعة النضال فى سبيل المساواة بين الزوجين إلى سن بعض قواعد أفاد منها الزوج بأكثر مما أفادت الزوجة! منها ما أتاح للرجل إدراج شروط فى عقد الزواج (وكان ذلك فى السابق امتيازًا للمرأة وحدها)، وما أمده بمبررات إضافية لطلب الانفصال عن زوجته من خلال المحكمة، مما جعل التزامات الأزواج المالية تجاه زوجاتهم السابقات تقل إلى حد خطير (Welchman, 1988, 871) . وفيما هو أحدث من ذلك، فى سنة ١٩٨٤، نتج عن الضغوط من أجل جعل القانون، الصادر من الدولة، إسلاميًا، تطبيق قواعد الميراث القانونية على أراضى "الميرى"، مما انتقص (على الورق على الأقل) من إمكانات تملك النساء للأراضى الزراعية.

النساء الناشطات والإصلاح القانونى

شاركت النساء أنفسهن بفعالية فى كل ما دار من سجال حول تعديل قانون الأسرة، وفى أوائل القرن العشرين، على سبيل المثال، دافعت نساء بارزات من طراز هدى شعراوى وملك حفنى ناصف، واللتين اختلف موقفاهما بشأن النقاب، عن تعديل قوانين الزواج بصدد تعدد الزوجات والتطليق من طرف واحد والزواج المبكر (Ahmed, 1992, 176 ff) ، وفى إيران اتخذ تعديل قانون الأسرة، فى الثمانينيات، شكل القضية التى وحدت بين من التفغن حولها من نساء ذوات قناعات (إسلامية وعلمانية) شتى (تقرير الشرق الأوسط سنة ١٩٩٦)! إلا أن النساء الناشطات، فى أحيان أخرى، وجدن أنفسهن منقسمات بين الخطوط السياسية؛ فعندما جرى فى مصر، بشأن قانون الأسرة، نوع من التنقيح (فيما سمى "قانون جيهان" نسبة إلى قرينة الرئيس أنور السادات) تخبط البعض بين معارضة سياسات السادات المحابية للغرب وبين واقع كون تلك التعديلات، بطريقة أو بأخرى، فى صالح النساء[١٧] (Hijab, 1988, 30) .

وفى فلسطين تجلى نشاط المنظمات النسائية فى أمور التعديل القانونى، وقامت سنة ١٩٨٨ قيادات ثلاث، من اللجان النسائية الأربع، تنادى بإحلال تشريع مدنى محل القوانين الطائفية[١٨] (Giacamaman and Johnson : 1989, 168) ، وقد أثار إعلان الاستقلال، كما أثارت خطى أخرى اتخذت فى سبيل إقامة الدولة الفلسطينية، اهتمام اللجان النسائية بقانون الأسرة؛ وجاء من بين توصيات ورش عمل اللجان النسائية، بمؤتمر عن الانتفاضة وقضايا النساء الاجتماعية سنة ١٩٩٠، "فتح الطريق لمراجعة القوانين واللوائح، المتعلقة بالأحوال الشخصية وقوانين الأسرة، ومشروعات التغيير" (لجنة دراسات النساء ومركز بيسان ص٢٦). إلا أن قانون الأحوال الشخصية أثبت أنه مسألة فى غاية الحساسية، وتؤكد فقرة، وردت عن قانون الأحوال الشخصية فى أحد منشورات مركز النساء للمعونة القانونية والمشورة (WCLAC اختصاراً لـ Women's Center for Legal Aid and Counselling) على تباين وجهات نظر المشاركات فى ورشة عمل، نظمها المركز سنة ١٩٩٤، بشأن إمكانية التعديل من خلال إيجاد تخريج جديد من قانون الأسرة الإسلامى (WCLAC ، سنة ١٩٩٥ ص٧١)، وكنتيجة أسس المركز مشروعًا لاختبار قانون الأسرة والممارسة القانونية فى المحاكم الشرعية، مع إشارة

خاصة إلى حماية حقوق النساء. وفى الوقت نفسه نشر المركز، بدءًا من سنة ١٩٩١، عددًا من الأبحاث، طُبع كل منها مستقلاً فى كتيب (موضوعاتها حقوق الرعاية وحقوق الكفالة والطلاق وتسجيل الشروط الخاصة فى عقود الزواج)، بهدف زيادة وعى النساء بحقوقهن القانونية[١٩].

وقد اتخذت فى سنة ١٩٨٤ خطوة رئيسية نحو إسباغ صفة الدولية على تلك المبادرات، التى قامت بها النساء فى مواقعهن، عندما أُنشئت (على مستوى العالم) الشبكة التى اتخذت اسم "نساء يعشن وفقًا للقوانين الإسلامية" Women Living Under Muslim Laws بهدف توفير مساحة النقاش والعمل، على نطاق العالم كله، من أجل النساء اللاتى يجمع بينهن الإسلام كخلفية، ومن بين الأهداف الرئيسية لتلك الشبكة إبراز الكيفية التى استخدمت بها الحكومات، والحركات السياسية، الدين كأداة سياسية، وذلك بتزكية تقاليد محلية، تمس سلبًا بمصالح النساء، على أنها إسلامية، وفى سنة ١٩٨٨ نظم، للنساء المسلمات من مختلف البلدان، برنامج هدفه تمكينهن من اكتشاف التنوع الهائل فى الممارسات الاجتماعية المصنفة "كإسلامية"، والتفاعلات التى من هذا القبيل، بين نساء من مختلف الخلفيات المسلمة، تلفت فى حد ذاتها النظر إلى الطرق التى ترتكز بها القوانين الإسلامية على التاريخ والثقافة[٢٠] (Helie-Lucas, 1994) .

إصلاح القانون والتغيير الاجتماعى

إذا كانت الإصلاحات القانونية قد قوّت من موقف النساء إزاء أزواجهن وأقاربهن من الذكور، فما زالت هناك مجموعة من الأسئلة محورها ما إذا كانت النساء، فى واقع الأمر، قد أفدن من تلك الإصلاحات : هل استطاعت النساء، بالفعل، اللجوء إلى المحاكم للمطالبة بحقوقهن؟ وهل تهيأ القضاة لتطبيق القوانين الجديدة المعدلة؟ وما هى الدلالات المستقاة عندما تطالب النساء بحقوقهن؟ وهناك نقطة رئيسية أخرى تبرز للنقاش، هى الصلة بين تعديل القوانين والتغيير الاجتماعى. إن استراتيجيات النساء ليست فحسب موجهة صوب إصلاح القانون. والنساء اللاتى يولّدن، منفردات، التغيير الاجتماعى، أو يكيفنه من خلال فقرات العقود، يمكن تمامًا أن تكون لهن أهمية هى، على الأقل، مماثلة.

السلطة القضائية والنساء المتقاضيات

قد يكون مسلك السلطة القضائية سببًا فى عرقلة تعديلات قانون الأسرة. وذلك فى بعض حالات منها – على سبيل المثال – إلغاء السماح بالجمع بين أكثر من زوجة فى تونس، وقانون الوراثة الجديد فى العراق، والتوسع فى حقوق المرأة فى مصر بما يتيح لها المبادرة بالطلاق[٢١]. هذا بينما عُرف عن القضاة فى حالات أخرى محاولات بعضهم تعديل القواعد القانونية الماسة سلبًا بمصالح النساء. ومثلاً فى إيران ما بعد الثورة أبدى القضاة ممانعتهم فى إجازة الطلاق من طرف واحد عن طريق محاولاتهم المتكررة للإصلاح بين الزوجين[٢٢].

وفى دراسات للمارسات القانونية فى الضفة الغربية، توسعت كاتبتها لين ولشمان (١٩٩٢ و ١٩٩٤) فى كيفية ارتباط مسلك السلطة القضائية بطبيعة النقاط رهن النزاع، فبصدد بعض الأمور يتخذ القضاة اتجاهًا محافظًا، وقد كان موقفهم من إدراج اشتراطات فى عقد الزواج شديد التمسك بالحرفية، خاصة فيما يتعلق بالتفويض فى الطلاق، فعندئذ تكون الصياغة اللفظية الدقيقة والصحيحة ذات أهمية قصوى[٢٣]. وفى بعض النقاط المتروكة لتقدير المحكمة لانجدها شديدة المساندة للمرأة؛ وعلى سبيل المثال فإن المبالغ التى تقرر لبنود كالإعالة، و"نفقات ولى الأمر"، ومستلزمات الأطفال الرضع، تكون بالغة الانخفاض. إلا أن مسلك القضاة يمكن أن يكون، بصدد أمور أخرى، أكثر ترفقًا بكثير، فهم بصفة عامة يأخذون بكلمة المرأة العاملة إذا كان زوجها معترضًا على اشتغالها، فبينما لا تستوجب، طبقًا للقانون، إعالة الزوجة التى تعمل خارج المنزل دون موافقة زوجها : فإن القضاة كثيرًا ما يفترضون منح تلك الموافقة ضمنًا، وأيضًا، فى حالة "التطليق الجائر"، تحمِّل المحكمة الزوج عبء تقديم الدليل. وكل تطليق من طرف واحد يُفترض جائرًا (مما يعطى المرأة الحق فى المطالبة بما يكفى بإعالة ممتدة) ما لم يتقدم الزوج بدافع قوى[٢٤] (Welchman, 1992) .

وبالرغم مما هو واضح من التجاء عدد كبير من النساء المتقاضيات إلى المحاكم للمطالبة بحقوقهن، فإن مشاركة المرأة الفعالة فى الأمور القانونية لا ترجع فحسب إلى

تعديل القوانين؛ فقد دلت دراسات المدن العثمانية على أن النساء، أيضًا فى زمن العثمانيين، لم يترددن فى اللجوء إلى المحاكم للدفاع عن قضاياهن[٢٥]؛ وفى ملفات المحاكم الشرعية الفلسطينية يرى أناس من جميع دروب الحياة (Doumani, 1985) . بيد أن مشاركة نساء الريف، على وجه الخصوص، قد زادت بشكل كبير خلال القرن العشرين[٢٦]؛ وعلى حين كان لتزايد التحاق أهل الريف بالمؤسسات الحضرية تأثير فى هذا، فإن النساء أيضًا كن شديدات التحمس للاستنفاع من الخيارات الجديدة التى يتيحها القانون؛ وعلى سبيل المثال شهد جبل نابلس بفلسطين، فى أعقاب تعديلات سنة ١٩٧٦، مطالبة عدد كبير من النساء، كن قد طُلقن من طرف واحد، بحقوق إعالة ممتدة دفعًا بأنه "طلاق جائر" (Moors, 1992, 14) ، كما شهدت اليمن الجنوبية، فى أعقاب تعديلات سنة ١٩٧٤، لجوء أعداد كبيرة من النساء إلى المحاكم لطلب الطلاق (Molymeux, 1991, 259) . هذا وقد تكون قابلية النساء لمخاطبة السلطة القضائية بالغة الدلالة على الوضع الطبقى؛ وتذهب إيند هيل (١٩٧٩) إلى أن النساء الفقيرات هن أساسًا – عندما جعلت مصر، فى سبعينيات القرن العشرين، حصول النساء على "الطلاق بأمر المحكمة" أكثر تيسيرًا – اللاتى لجأن إلى المحاكم، أملاً فى كسب تأييد سلطات الدولة لهن فى إرغام أزواجهن على أن يؤدوا إليهن ما يستحققنه، بينما ظلت النخبة، والطبقة المتوسطة بمختلف شرائحها، على عهدها فى الانفصال بشكل أكثر تقليدية[٢٧]. وملاحظة أن لجوء النساء إلى القضاء، فى هذا الشأن بالذات، هو أكثر احتمالاً فى حال كونهن من بين الأفقر مالاً تطرح سؤالاً عن المعنى الذى يستدل متى لجأت المرأة إلى المحكمة أم امتنعت عن ذلك.

الدلالات المعقدة لمطالبة الفرد بحقوقه

تمتنع النساء بانتظام عن المطالبة بحقوق كفلها لهن القانون، وفى حين أن المؤرخين، فى دراساتهم لحيازة المرأة للملكية، يميلون إلى افتراض كون المطالبة بحقوق الملكية دلالة على السلطة، فإن علماء الأنثروبولوجيا، والذين تتاح لهم إمكانات أوفر لبحث وجهات نظر النساء، قد دفعوا بأن "تنازل" الفرد عن حقوقه قد يكون مناورة لاكتساب مزايا أخرى هى أكثر أهمية.

ونساء منطقة نابلس، على سبيل المثال، لم يلجأن إلا فى النزر اليسير للمحاكم كى يطالبن بالمتبقى من مقدم صداقهن إن كان لم يُدفع كاملاً (Moors, 1995 : 102) ، وفى العادة لم تفعل المرأة ذلك إلا إذا أخلّ زوجها أيضًا بالتزاماته الأخرى كالإعالة وتوفير المسكن المناسب. وقد آثرت تلكن السيدات "التنازل" عن بعض من حقوقهن المادية على الزج بأزواجهن فى الديون، وذلك عن اقتناع بأن وضعهن داخل الأسرة ستزداد عندئذ قوته المعنوية. وبروح مماثل لم يحدث أن نزعت امرأة من الريف إلى اختصام أبيها متى سلب هو جزءًا كبيرًا من صداقها (وهى فعلة غير شرعية ولكنها فى الوقت نفسه ظلت جزءًا من سلوكيات واسعة الانتشار فى مناطق الريف حتى ستينيات القرن العشرين)، وما كانت لتقتصّ إلا إذا كان الفاعل قريبًا لها هو، لا أبوها، الوصى على زواجها؛ وذلك لأن المرأة قد تعود إلى بيت أبيها عند نشوب مشكلات زوجية، ومخاصمته قد تضعف من وضعها إزاء زوجها وأقاربه بدلاً من أن تقوّيه، والنساء أكثر إقبالاً على مقاضاة أعمامهن، وغيرهم من أقربائهن من الذكور، فى المحاكم... عن اقتناع بأن أولئك، الأبعد قرابة إليهن، لن يشعروا تجاههن بنفس القدر من الالتزام (Mours, 1995 : 97) .

كذلك قد امتنعت نساء جبل نابلس عن المطالبة بحقوق إرثهن، وذلك - بالرغم - لم يكن بالضرورة إعرابًا عن خضوعهن، ولا كانت المطالبة بحقوقهن دلالة على السلطة (Moors, 1995 : 48ff; 1996) ، وبعض النساء قد تلقين جزءًا، على الأقل، من نصيبهن تلقائيًا لأن الخلفية العائلية التى ينتمين إليها هى الخلفية الثرية، حيث يعلى الرجال من قيمتهم هم الخاصة عن طريق "منح أخواتهم"، فالأيلولة إلى النساء فى هذه الحالة هى، فى المقام الأول، تجسيد لوضعهن الطبقى قبل أن تكون تجسيدًا لقوة مصدرها النوع... على حين أن هناك أخريات ورثن لأن أزواجهن عرضوهن لضغوط شديدة كى يطالبن بأنصبتهن، وفى ظروف من هذا القبيل لا يستبعد إطلاقًا أن تعمل أيلولة الملكية إلى المرأة بالوراثة على تقويض وضع النساء وألا تكون دلالة على السلطة : فقد تؤدى إلى وضع الواحدة منهن فى موقف أضعف تجاه زوجها وأقاربه الذكور، ناهينا عن فقدانها المساندة الأسرية. وكذلك قد وجد من النساء من طالبن بأنصبتهن لأن وضعهن

كان متهدداً إلى حد كبير، وخاصة إذا كن بناتًا دون إخوة ذكور، ومن ناحية أخرى : فحين تتنازل الابنة عن نصيبها فى الإرث يكون ذلك، فى أغلب الأحيان، استهدافًا منها للتأكيد على التزامات الأسرة تجاهها، وعندما تترك الأرملة نصيبها لأبنائها، فعمومًا يزيد هذا وضعها قوةً لا ضعفًا.

ومما يزيد الأمور تعقيداً أن المرأة، عندما تلجأ إلى القضاء، قد تتقدم بدعوى مغايرة لما تنتظر نيله، وتوضح زيبا مير حسينى (١٩٩٣)، فى دراسة مقارنة للقانون الإسلامى للأسرة فى كل من إيران والمغرب، أن المرأة إذا صممت على الحصول على الطلاق فإن ركيزة دعواها تصبح قواعد الوصاية والممارسات المرتبطة بالمهر وبنية الأسرة لا قوانين الطلاق.. وفى المغرب تلجأ الفقيرات من النساء إلى القضاء مطالبات بالإعالة كى يمهّدن للطلاق، وفى إيران تستخدم نساء الطبقة المتوسطة دعاويهن بشأن المهر للتوصل إلى الانفصال... وفى المغرب قد تطلب النساء الفقيرات الطلاق لأن أزواجهن أخفقوا كقائمين بالأعباء العائلية (بالفعل أن من بين أهل الفقر قد يكون أيسر على المرأة أن تجد عملاً) ولا يفقدن هن الصلة بالأطفال بفضل حقوق الوصاية للأم التى يكفلها الفقه المالكى، وهن يستخدمن دعاوى الإعالة لتسهيل الطلاق، بما أن إجراءات المطالبة بالإعالة مباشرة نسبياً، هذا بينما تستخدم المرأة فى إيران – حيث يتعين أن تسلم أطفالها إلى والدهم وهم فى سن مبكرة – دعوى المهر (أى أنها تتنازل عنه) لإقناع الزوج بقبول طلاق قائم على التراضى المتبادل وببحث ترتيبات خاصة لكفالة الأبناء[٢٨].

التغيير فى العلاقات بين النوعين من خلال شروط العقود : عقد الزواج

إن حصر الرؤية فى تعديلات القوانين قد يبعدها عن الكيفية التى يمكن بها لفقرات العقود، وبوجه خاص عقد الزواج، أن تؤثر فى وضع المرأة، وكذلك عندما يجرى بحث فقرات العقود تنحصر الرؤية غالبًا فى المجالات التى وقع فيها التعديل القانونى، بمعنى آخر إدراج الاشتراطات فى عقد الزواج. هذا بينما يمكن أن تكون للتغييرات فى كيفيات توثيق المهر أهمية، مماثلة على الأقل، فى إعادة تنظيم العلاقات بين النوعين.

الاشتراطات : أهى أدوات للتغيير ؟

فى حين أن المدارس التقليدية العديدة تختلف فى آرائها بشأن آثار إدراج الاشتراطات فى عقد الزواج، فإن تعديلات القوانين قد أتاحت عموماً لتوثيق كم عريض من تلك الاشتراطات : خاصة فيما يتعلق بنقاط من قبيل محل الإقامة وطبيعة التجهيز وحق المرأة فى العمل، وحقها فى الطلاق، وهذا غالبًا فى ظروف معيّنة مثلما فى حالة اتخاذ الرجل زوجة أخرى. وتستطيع المرأة، بإدراجها اشتراطات من هذا القبيل فى عقد زواجها، تحسين وضعها القانونى بشكل بارز. وبالرغم فإن توثيق اشتراطات الزواج لا يُمارس على نطاق واسع، وطبقًا لأبحاث لين ولشمان (١٩٩٤) ففى الضفة الغربية اشتملت ٠,٩٪ (تسعة من عشرة فى المائة) فقط من عقود الزواج على شروط، هى فى معظمها من وضع نساء من الحضر[٢٩]. على أن تسجيل شروط فى عقود الزواج، بين فئات بعينها من النساء، يغدو ممارسة أكثر شيوعًا : ففى نابلس، على سبيل المثال، بينما لايحتوى على الاشتراطات أكثر من اثنين فى المائة فقط من جميع عقود الزواج، تدل عقود زواج المهنيات على منظومة مختلفة، ففى سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته أدرجت نسبة من العاملات فى التدريس، قاربت ثلاثة عشر فى المائة، اشتراطات فى عقود زواجهن، تعلقت عادة بحقهن فى العمل كمعلمات إذا أردن ذلك، أو بحقهن فى استخدام أجورهن كيفما يلوح لهن مناسبًا (مورز، سنة ١٩٩٥، ص٢٤٦-٢٤٧)[٣٠]، ونساء الحضر السعوديات من الطبقة الوسطى يزدن أكثر فأكثر من توثيق الشروط فى عقود زواجهن، فى أغلب الأحوال بشأن حقهن فى الدراسة أو فى العمل بعد أن يتزوجن (Wynn, 1996 : 116) .

وقد كان إدخال تعديلات على عقد الزواج أداة استخدمتها الدولة لتحقيق تغييرات فى الروابط القانونية بين النوعين دون تغيير القانون، ولعبت الاشتراطات دورًا حاسمًا فى هذا الصدد. وفى مصر سنة ١٩٩٥، على سبيل المثال، قدمت وزارة العدل اقتراحًا بمشروع نموذج جديد لعقد الزواج يشمل عدداً من الشروط، المتروك لطرفى الزواج خيار قبولها أو رفضها، وقد عد مثل هذا العقد وسيلة لإعلام الناس بالحقوق المتاحة لهم عبر القانون، ومؤيدو نموذج العقد الجديد ذاك رأوا فيه وسيلة لتحقيق التعديلات من داخل الشريعة الإسلامية (الأهرام ويكلى عدد ٢٥-٣١ مايو سنة ١٩٩٥).

وفى إيران – سواء تحت حكم أسرة بهلوى أم بعد الثورة الإسلامية – ظل إدخال التعديلات على صيغة عقد الزواج وسيلة للتحوير فى قواعد القانون الإسلامى، وعندما صيغ قانون حماية الأسرة (سنة ١٩٦٧ وسنة ١٩٧٥) الذى كان من نتائجه تساوى الحق فى الطلاق لكل من الرجل والمرأة، جرت محاولة لنسبته بعض الشىء إلى الشريعة الإسلامية بتضمين عقد الزواج مبررات حق المرأة كبعض من شروطه. إلا أن تلك المبررات ملزمة، مما يتنافى مع القانون الإسلامى (Mir-Hosseimi; 1993 : 93)، وبعد الثورة تضمنت عقود الزواج – ذات الصيغة الجديدة التى أصدرت لأول مرة سنة ١٩٨٢– عديداً من الاشتراطات الثابتة، أولها يقضى بأن يدفع الزوج لزوجته، إذا أراد هو الطلاق بينما هى، من وجهة نظر القضاء، لا تُلام ما يصل إلى نصف الثروة التى كسبها أثناء زواجهما، والثانى يعطى تفويضاً للزوجة فى حق رفع دعوى الطلاق لبعض الظروف – كعدم الإعالة وسوء المعاملة والهجر وتعدد الزوجات – المذكورة بعينها فى العقد (Mir-Hosseimi, 1993 : 57 - 58)، بالرغم من أنه يتعين، لكى يصبح أىٌ من تلك الشروط ملزمًا بقوة القانون، أن يوقّع الزوج عليه (ومن ثم فله الحرية ألا يفعل ذلك) فإن مجرد كون الشروط مطبوعة فى نموذج العقد يجعل من الأيسر على النساء فرض ما تريده منها، وبذلك يتم من خلال عقد الزواج – لا تعديلات القانون – التحوير فى الحقوق القانونية[٣١].

الصداق : تغييرات رئيسية دون تعديل

فى حين أن تعديل القانون لم يمس موضوع الصداق إلا فى أقل القليل، فإن الطرق التى بها تقوم الأطراف المختصة بتوثيق الصداق قد تعرضت لكثير من الاختلافات.

فى جبل نابلس أثناء القرن العشرين، على سبيل المثال، وقع تغيير رئيسى فى حجم المبلغ المقرر أن يدفعه الزوج عند إبرام عقد الزواج (مقدم الصداق) والمبلغ المستوجب فى حالة التطليق أو الترمّل (مؤخر الصداق)، ففى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته كان يتم توثيق مؤخر الصداق فى قلة من عقود الزواج فقط،

ولكن بمقدم السبعينيات وُجد بالفعل أن جميع عقود الزواج تشمل مؤخراً للصداق، وكثيراً ما يفوق المبلغ المقرر له مقدم الصداق بكثير. وهذا المزيد من الثقل الذى اكتسبه مؤخر الصداق يتسق مع الأهمية المتزايدة للزوج كعائل؛ فقد بات ينظر إلى المرأة الآن على أنها أحوج إلى الضمانات المالية عندما تفقد زوجها، سواء بالترمّل أم بالطلاق، أكثر منها فى وقت الزواج. وهناك أيضًا تطوّر رئيسى آخر فى توثيق الصداق يتسق مع تزايد التأكيد على الروابط بين الزوجين؛ فبدءاً من أوائل ستينيات القرن العشرين نما اتجاه جديد، هو تسجيل مبلغ رمزى فقط كمقدم صداق، دينار واحد، على سبيل المثال، أو خمسة دينارات أو عملة ذهبية واحدة[٣٢]، ورغم أن ذلك الصداق الرمزى هو "ابتكار" النخبة الحضرية الحريصة على التحديث، فإنه لم يستغرق وقتًا لكى يدمج فى عقود بعض نساء المدينة الأقل ثراء وكذلك نساء المناطق الريفية. وقد استتبع تسجيل الصداق الرمزى تغييراً فى وضع الزوج من ذلك الذى يتكفل بدفع صداق كالتزام قانونى إلى ذلك الذى يقدم الهدايا طواعية.

وبالرغم من أن النساء قد يحاولن التأثير فى الصلات بين النوعين من خلال أساليب توثيق الصداق، فإن استراتيجيات النساء الخاصة بالصداق لا يمكن أن تُفهم ببساطة من البيانات التى توفّرها عقود الزواج المكتوبة تلك، فالمصادر الشفوية، وبالتحديد مرويات النساء، تشير إلى الطرق التى بها تتفق الممارسات الاجتماعية مع الالتزامات التعاقدية المكتوبة أو تخالفها، وعلى سبيل المثال فإن النساء فى الريف لا يتلقين فى كثير من الأحيان مقدم الصداق كاملاً، لأن آباءهن يحتفظون بجانب منه لأنفسهم، أما مؤخر الصداق فهو أكثر ثبوتًا على الورق منه فى الأمر الواقع، لأن من يستحققنه كثيراً ما يضطررن إلى مواجهة عقبات بارزة لتحصيل استحقاقاتهن، كما أن تسجيل صداق قليل القيمة، إلا فى كونه رمزيًا، لايؤثر عادة فى طبيعة العطايا المنتظر من الزوج أن يهبها لزوجته.

ومع ذلك فإن كلاً من توثيق الصداق ومرويات النساء يدل على أن النساء قد فقدن شيئًا من حيازتهن للملكية وسيطرتهن عليها، فبالإضافة إلى الاتجاه المتنامى لتسجيل صداق رمزى والتأكيد الأكبر على مؤخر الصداق، قد أصبحت النساء أنفسهن أقل اهتمامًا باستخدام نقود صداقهن لشراء ملكية إنتاجية (كالمواشى مثلاً)،

واستثمرنه، بدلاً من ذلك، فى زوجهن وبيته، وتتيح مروياتهن التعرف على أسبابهن فى تقبل تلك التغييرات فى معظم الأحيان بل وأيضاً تعضيدها عملياً. وكثيراً ما يتفق مع فقدان المرأة حقوقاً فى الملكية اكتسابها بعض المميّزات شأن إعلاء كلمتها فى أمور الترتيب للزيجات ورفعة لمكانتها الاجتماعية. إلا أن هذا لايؤثر فى النساء كلهن بنفس الكيفية، فمقدم الصداق يحظى بأهمية لدى المنتميات إلى أسر فقيرة أكثر منه لدى بنات الأسر الثرية... هذا بصفة عامة، وراجع إلى أن التفاضل فى الصداق (بحسب زيادة ثروة أسرة المرأة) بين النساء الأغنى والأخريات الأفقر كان، ولايزال، أقل بكثير وضوحاً من الفروق الشاسعة فى الثراء بين الأسر[٣٣].

وعموماً يُنظر إلى توثيق مبلغ ضخم كصداق على أنه تقوية لوضع المرأة التفاوضى بشأن الطلاق؛ والقاهريات المنتميات إلى مجتمعات محدودى الدخل (Hodfar, 1996) ، ومثلهن نساء الطبقة الوسطى السعوديات من أهل الحضر (Wynn, 1996) ، يحتججن بأن الصداق المرتفع المدفوع عند إبرام عقد الزواج يثبط من لجوء الزوج إلى الطلاق من طرف واحد، لأنه لن يكون فحسب قد خسر كل ما دفعه بل وأيضاً سيتكبد مبلغاً كبيراً آخر يُقدم كصداق لزواج آخر. وفى إيران تستخدم النساء الصداق كأداة للتغيير فى حقوقهن القانونية عند التفاوض فى أمور علاقاتهن الزوجية أو فى إنهائها (Mir-Hosseini, 1993 : 72 ff) . والصداق فى الحضر الإيرانى مرتفع عادة، لا يُتوقع من الزوج أن يدفعه بالكامل، ولكن للزوجة الحق فى طلب الدفع متى أرادت (مما يعنى أن المبلغ المرتفع ذاك هو "مقدم صداق" وليس "مؤخر صداق"). وبالرغم من أن امرأة تطالب بدفع الصداق لا تستطيع منع زوجها من تطليقها، فإن حقوقها فى هذا الصدد يكون لها عمل العائق القوى. والمطالبات بالصداق يمكنها أيضاً أن تيسر طلاقاً منشوداً يعارض فيه الزوج؛ وجميع القضايا التى طلبت فيها الزوجة الطلاق أمام المحكمة مست موضوع المطالبة بالصداق، ولكن نتج عن عدد كبير منها طلاق بالتراضى المتبادل مع تنازل الزوجة عن صداقها، وتستطيع النساء - خاصة من ينتمين منهن إلى خلفيات أوفر ثراء، أو من لهن مواردهن الخاصة - استخدام طلب دفع الصداق كوسيلة للتفاوض، إذ يتنازلن عن مطالباتهن فى سبيل وقوع الطلاق المنشود أو التغيير فى شروطه (على سبيل المثال ضمان الولاية الكاملة على الأطفال). وأيضاً تبين أساليب توثيق الصداق فى إيران الكيفية التى بها يمكن أن تؤثر التغيّيرات

فى قانون الأسرة على الحقوق التعاقدية؛ فارتفاع قيمة الصداق بعد الثورة الإيرانية ارتفاعًا ملحوظًا يرجع، فى جانب منه، إلى استعادة الرجل حقّه فى الطلاق من طرف واحد وفى تعدد الزوجات (Mir-Hosseini, 1993 : 75) .

الزواج المؤقت: تفسيرات شتى

من بين الاتفاقات التعاقدية يتسم أحدها، على وجه خاص، بالمرونة، وهو عرف تبدى مختلف الأطراف بشأنه وجهات نظر شتى: ذاك هو الزواج المؤقت، وهو من خواص فقه "الإمامية الاثنى عشرية" الشيعى، ولا يقره الإسلام السنى. ويستلزم عقد زواج بين رجل وامرأة غير متزوجة يتفقان، سرًا فى معظم الأحيان، على الزواج لمدة معينة من الزمن، والرجل ملزم بدفع صداق ولكن ليست عليه تجاه زوجته التزامات بالإعالة، ولايرث أى من الشريكين الآخر. ومع ذلك فإن أى ذرية يعقبها ذلك الاقتران لها تمام الشرعية كما أن لها حقوق الإعالة والإرث، وعند انتهاء العقد لاتستلزم إجراءات طلاق، وإنما، مثلما فى حالة الزيجة الدائمة، يجب على المرأة أن تراعى فترة انتظار (شهرين أو دورتين شهريتين) لضمان النسب إلى الأب فى حالة الحمل. هذا ويمكن أن تمد الزيجات المؤقتة لعدد غير محدود من الفترات.

وتتيح الالتباسات الكامنة فى الزواج المؤقت الفرصة لعديد من التفسيرات، كما توضح شاهلا هايرى (١٩٨٩)، وعمومًا تتماشى وجهة نظر الرجال الذين يرتبطون بزواج مؤقت مع الرؤية الشيعية السائدة: التى تنظر إلى هذا النوع من الزواج على أن الهدف منه الإمتاع الجنسى (للرجل)، وأن فيه الخير لعافية المجتمع، ويثاب عليه مثلما على الفرائض الدينية. ولا يتباين منظور الواحدة من النساء اللاتى ارتبطن بزيجات مؤقتة عن منظور الرجل بدرجات متفاوتة فحسب، بل يتباين أيضًا بشكل كبير بين النساء أنفسهن؛ فبينما قد تتفق بعض النساء مع المنظور الشيعى السائد، تحتج أخريات على المفهوم الدارج عن ارتباط النساء بالزيجات المؤقتة لأسباب مالية لدى المرأة وللمتعة الجنسية لدى الرجل، وبعض النساء يبرزن دورهن الفعال فى الترتيب للزواج المؤقت ويربطن ذاك بالرغبة الجنسية لدى الأنثى، فى حين أن أخريات يخطّئن مقولة إن المرأة يُنظر إليها فى الزواج المؤقت كموضوع جنسى (مصدر للمتعة).

الحداثة الإسلامية والنسوية الإسلامية

بالرغم من أن كلاً من التحديث والنسوية يُقْرن، في أحيان عدة، بالعلمانية: فقد جدّت أبحاث تناقش النزعات الجديدة في قانون الأسرة بمصطلح "إسلامية" الحداثة والنسوية! وتحلل شاهلا هايرى (١٩٩٤) التصريحات التى أدلى بها الرئيس الإيرانى هاشمي رافسنجاني في سنة ١٩٩٠ بشأن الجنس لدى الأنثى والزواج المؤقت... فخلال حكم أسرة بهلوى كان الزواج المؤقت، كعرف، قد تم تهميشه؛ فالأنظمة السياسية فى عهدهم، وقد استهدفت تحديثًا يحاذى مسلك الغرب، عملت على إلغاء الحواجز فى الحياة العامة وعلى خلع النساء للنقاب، وواكب تلك المجهودات تجنب أى مناقشة عامة عن الجنس، بينما أثبتت نساء الحضر من الطبقة الوسطى جدارتهن بالاحترام بالتزامهن بالعفة والتواضع؛ وفهمت كثرة من النساء الزواج المؤقت على أنه من أطلال الماضى أو كعرف مقارب للبغاء أو كخطر على استقرار الأسرة أو حتى كعرف آخر مما يستخدمه الرجال لاستغلال النساء.

وبعد الثورة الإسلامية شرع النظام السياسى الجديد، بأسلوب فعّال، فى نشر الزواج المؤقت كعرف إسلامى أهلىّ ملائم جيداً للحياة المعاصرة وكبديل إسلامى، ذى جدارة، للممارسة المنحلّة في الغرب "للعيش سويًا"، وتعكس ملاحظات رافسنجانى عن الجنس ودور الزواج المؤقت خطابًا شيعيًا قديم الأمد ينظر إلى الجنس كقوة إيجابية ويحدد الاستمتاع الجنسى، لا الإنجاب، كهدف رئيسى للزواج المبكر. إلا أن بيان الرئيس الإيرانى لم يكن معناه ببساطة الرجوع إلى التقاليد الشيعية؛ لقد سلّم رافسنجانى جلياً، فى تناقض مع الخطاب الشيعى المتفق عليه، بالدوافع الجنسية لدى الأنثى، وقال بأن شيئًا لايعيب أخذ النساء بأنفسهن زمام المبادرة إلى عرض الزواج المؤقت، وأومأ إلى كونه عرفًا ملائمًا لشباب البالغين. لقد أُبرزت صورة الزواج المؤقت كعرف، هو، جوهريًا، "إسلامى حديث".

هناك، رغم ذلك، حاجة إلى الحذر، كما تؤكد شاهلا هايرى (١٩٩٤)، فالارتباط بالزواج المؤقت فيه مجازفة من جانب المرأة، ذلك أن هناك، ثقافيًا، قدر كبير من استهجان العرف ومن قد أُقنع بتبنيه من النساء (لا الرجال)، وأيضًا، لأن المفهوم

الشائع هو أن المرأة يجب، عند دخولها زواجها الدائم الأول، أن تكون عذراء، فإن الارتباط بزواج مؤقت يمكن تماماً أن يهدر فرصتها في عقد زواج دائم محترم، وهناك مشكلة أخرى هي ما يحيط بمسئوليات الرجل والتزاماته من التباسات؛ فعلى سبيل المثال يمكن إنكار الأبوة في حالة الزواج المؤقت بأيسر كثيراً مما في حالة الزواج الدائم، والزواج المؤقت، في المصطلح الشيعي التقليدي، هو أساساً عقد يبرمه الرجل أو الآخر من أجل المتعة الجنسية، وملائم لأحد احتياجاته الطبيعية وهو رغبته في تعدد الأطراف الأخرى في العلاقة الجنسية، وكثير من النساء يبدون غير واعيات بمفاهيم، كتلك، هي متأصلة في الزواج المؤقت، ويرتبطن به أملاً في الصحبة وفي تكوين علاقة عاطفية ذات معنى، وجميع النساء، على وجه التقريب، اللاتي عشن تجربة الزواج المؤقت أعربن عن رغبتهن في عقد زيجات دائمة، وكثير منهن نساء من الطبقة الدنيا طلقن... وحاولن عبر الزواج المؤقت الإفلات من هامشية وضعهن كمطلقات.

وتشير زيبا ميرحسيني (Mir-Hosseini, 1996 : 286) إلى "تجلي إعادة قراءة نسوية لنصوص الشريعة" في تفصيلها للكيفية التي تغير بها من أساسه، بعد الثورة الإسلامية في إيران، النقاش في موضوع "النساء والإسلام"، فقد غدا واجباً على قادة الجمهورية الإسلامية، بعد دعواهم أن تطبيق الشريعة الإسلامية سيقوّى قوام الأسرة ويرفع مكانة المرأة، أن يبرهنوا على صحة ما يؤكدونه، وهم يعدون مسئولين عما تعانيه المرأة من أنواع الظلم؛ ونتيجة لذلك أخذت التفسيرات "النسوية" تكتسب مكانة بارزة في كل من شقيّ الخطاب الشيعي : الرسمي والمعارض.

وقد أدى ما ترتّب من آثار على إلغاء "قانون حماية الأسرة"، وبخاصة إعادة إرساء حقوق الرجال في الطلاق من طرف واحد والوصاية على الأطفال، إلى إحساس شديد بالظلم الاجتماعي وحركات معارضة قامت بها النساء، وأيضاً، عندما اقتضى الأمر، إلى تغير في الخطاب الرسمي؛ ففي سنة ١٩٨٥ عدّل آية الله الخميني في القوانين الشيعية : مبيحاً للأرملة الاحتفاظ بأطفالها، حتى لو تزوجت ثانية، ومانحاً إيّاها، لا أبا زوجها المتوفي، الحق في استلام معاشه (Mir-Hosseimi, 1993 : 159) . كما وُجد تطوّر مهم آخر متعلق بإجراءات الطلاق، هو جزء من تعديلات سنة ١٩٩٢ لقواعد الطلاق وثمرة لأنشطة النساء: ففي حالة طلب الزوج الطلاق في حين أن الزوجة،

فى أنظار القضاء، لا تُلام، يمكن أن تقضى المحكمة بأن للزوجة الحق فى أن يسدد لها نظير لعملها طيلة سنوات الزواج ("أجر عن العمل فى المنزل")(٣٤).

وقد برز خطاب المعارضة، والذى تسميه زيبا مير حسينى "خطاب ما بعد الأصولية"، إلى الساحة بمجموعة من المقالات نُشرت فى "زنان"، وهى مجلة نسائية إسلامية. وهذا الخطاب فى موضوع النوع، بتصديه لنقاط لاتتعلق بقانون الأسرة فحسب بل أيضًا، على سبيل المثال، بالقانون الجنائى وعمل المرأة بمهنة القاضية أو "المجتهدة"، يختلف كثيراً عن الخطاب الرسمى. إن هذه الأصوات الجديدة، على عكس الخطاب الرسمى الذى يرى عدم المساواة بين الجنسين شيئًا راسخًا فى الشريعة ومتآلفًا مع قوانين الطبيعة، تدافع عن المساواة بينهما على جميع الجبهات، وتنظر إلى الجنس لدى المرأة (كظاهرة متعددة الجوانب) على أنه وليد الإنشاء الاجتماعى لا تكييف الطبيعة والمشيئة الإلهية، وهى، إذ تستند إلى الفقه الشيعى لتبرير ذلك الاحتياج إلى إعادة تفسير النصوص الأولى، بتغير الأوضاع، إنما ترجع، بدلاً من الغرب، إلى الإسلام كى تستلهمه وتستمد منه الشرعية.

خاتمة

لقد آذنت تعديلات قانون الأسرة الإسلامى فى القرن العشرين بأفول الأسرة التى يحكمها الأب، كما ذهب أندرسون فى سنة ١٩٦٨، وقد بنى مبحثه، الذى هو من نواح عدة نموذج مثالى للدراسات الشرقية، على مقارنة، من حيث القوام، بين ذلك الذى، من بين القوانين، مسه التعديل وتم تجميعه، وبين نصوص أصحاب المذاهب الرئيسية فى التشريع الإسلامى التقليدى. وقد تصدت دراسات، نُشرت منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، لذلك المنهج بامتحان عسير، وقد اختلفت تلك الدراسات الأحدث، أخذًا فى الاعتبار فروقًا ماثلة بين النساء، مع ما هو مفترض مسبقًا من مفهوم لأسرة أحادية جامدة يحكمها الأب. واستخدمت فى معالجتها للروابط بين النوعين مفهومات أثرى تنوعًا وأفضل ضبطًا من تلك المبنية على القمع الذكورى فى مقابل الخضوع الأنثوى. وتلك الدراسات، بتركيز منظورها على استراتيجيات النساء، لاتتقيد بحدود تحليل

التصرفات القانونية بل تولى اهتمامها كذلك للممارسات الاجتماعية، وحين تقوم بذلك دراسات من هذا القبيل فإنها تعتمد على كم أكثر تنوعًا من المصادر، يمتد ليشمل مستندات المحاكم والتاريخ الشفوى.

وبادئ ذى بدء، فإن المقارنة بين القواعد القانونية من وجهة نظرٍ هى "وجهة نظر المرأة" تكفى وحدها لإبراز فروق بالغة بين المذاهب الفقهية التقليدية وكذلك بين العديد مما عدِّل وجُمع، فى كل بلد، من قوانين الأسرة. وحتى على الورق ليست العلاقات بين النوعين أحادية ولا هى خاضعة للسلطة الأبوية وحدها. فوفقًا للفقه الحنفى أمكن لنساء - راشدات قانونًا - الترتيب لزيجاتهن بأنفسهن، ووفقًا للفقه المالكى أمكن لهن طلب الطلاق فى ظروف بعينها، ووفقًا للفقه الحنبلى أمكن لهن إدراج شروط معينة فى عقد الزواج، ووفقًا لكافة المذاهب التقليدية أمكن للنساء أن يرعين ملكياتهن بأى كيفية شئن. ومن ناحية أخرى فإن التعديلات القانونية لم تزد، فى جميع الأحيان، من الخيارات المتاحة للمرأة، إن تلك التعديلات - وقد ضحت ببعض المرونة التى سبق أن وفّرها الفقه التقليدى، مثلما بشأن المطالبة بالأبوة - قد يكون لها فى الواقع أثر يمس سلباً بمصالح النساء.

وقد استعانت الدراسات الأخيرة بمصادر مكتوبة غير نصوص أئمة المذاهب الفقهية التقليدية ومجاميع القوانين الصادرة حديثًا؛ وأدى هذا إلى مزيد من التقويض لمفاهيم الأسرة الإسلامية المحكومة بسلطة الأب وأفولها... لقد استعان العلماء بالفتاوى وقضايا المحاكم كى يناقشوا الكيفية التى يتم بها تمثل النوع فى خطابات وممارسات قانونية بعينها. وأشاروا إلى الطرق التى بها فرض المفتون والقضاة حقوق النساء وسعوا، أحيانًا ، إلى التحوير فى القواعد التى يمكن أن تمسهن سلبًا. وقد وفر العلماء، الذين أجروا أبحاثهم على وثائق المحاكم التى تتضمن إشارات إلى تسجيلات الملكية، ما يكفى من الأدلة على أن النساء كن بالفعل صاحبات أملاك، وقد تمت الاستعانة بملخصات قضايا المحاكم للبرهنة على أن النساء لم يترددن فى الانتفاع بالنظام القضائى فى سبيل المطالبة بحقوقهن، وتوسع من أجروا أبحاثهم على القواعد التعاقدية شأن الصداق فى تبيان مرونتها وما فى الترتيبات التى تجرى من تنوع غزير.

إلا أن الاستعانة بمصادر مكتوبة من هذا القبيل تثير مشاكلها الخاصة، فلابد على الدوام من الاستفهام عن الصلة بين المعلومات التى توفرها المصادر المكتوبة وحقيقة الممارسة الاجتماعية، وقد لفت الباحثون المشتغلون بمرويات النساء، سواء أكانت تاريخية (التاريخ الشفوى وقصص الحياة) أم معاصرة (حوارات وأحاديث غير رسمية وملاحظات) الانتباه إلى الفروق بين المبالغ المسجلة كصداق وتلك التى تتسلمها النساء فى واقع الأمر، والتى قد تكون، أحيانًا، فروقًا شاسعة، وبشأن أعمال المحاكم أوضح الباحثون أن النساء قد يلجأن إلى المحكمة لطلب أمر ما (على سبيل المثال الرعاية أو تسوية الصداق) لكى يحصلن على آخر (كالطلاق بشروطهن الخاصة). وفى الحقيقة أن لجوء النساء إلى المحاكم يمكن أن تكون له فى حد ذاته دلالات متباينة، فبينما يدل فعل من هذا القبيل على قدرتهن على التصرف بصفة قانونية فإنه قد يشير أيضًا إلى افتقاد أى مما يمكن أن يتاح لهن من خيارات أخرى لها صلاحية التطبيق؛ ومن منظور مماثل لا يعنى نيل النساء الملكية قوة نوعية: فقد تطالب المرأة بنصيبها فى الإرث لأنها تجد نفسها فى وضع بالغ الصعوبة لا كتعبير عن القوة؛ والتحدى الرئيسى عندئذ هو أن تُفهم الكيفية التى بها تتفاعل أنواع بعينها من الكتابة القانونية مع العلاقات الاجتماعية.

عند مقارنة ما أُدخل على القوانين، الصادرة رسميًا فى مجاميع من تعديلات بالقواعد الإسلامية التقليدية فإن مسألة الجوهر ليست وحدها مربط الفرس... فبما أن تعديل قانون الأسرة لم يمس جوهر القانون فحسب بل استتبع أيضًا إصداره رسميًا، كما استتبع مزيداً من التركيز على الوثائق المكتوبة والرسمية، وأيضًا سيطرة للدولة على المحاكم تفوق ببعيد ما كان من قبل: فقد يجوز تمامًا افتراض زيادة تلك التعديلات من صرامة القانون الإسلامى؛ لقد غدا الاجتهاد (بالمعنى الفقهى) مهمة التشريع، مع المزيد من تضييق المساحة المحدودة للمناورة، المتروكة للقضاة، بفعل سيطرة محكمة الاستئناف فى إطار الشروط التى فرضها القانون(٣٥). لقد ضمن القانون – إذ صدر رسميًا – المساواة فى التعامل لكل المواطنين، وذلك بتحديد معايير واضحة للجميع، هذا ما تم توضيحه. إلا أن هناك تناقضًا بين تلك المساواة، المعلنة بين الرجال والنساء كمواطنين وبين التفرقات النوعية الماثلة فى قانون الأسرة الإسلامى،

فإن كان نظام الأسرة الإسلامى التقليدى نوعيًا بقوة فإن إصدار قانون الأسرة الإسلامى رسميًا قد زاد من ترسيخ مثل تلك التفرقات النوعية.

وقد أوضحت التحليلات للتعديلات القانونية الحاجة إلى وضع تلك التعديلات فى سياق عملية تكوّن الدولة وبناء الأمة، وجعلت من البيّن أن "الدولة" (سواء من خلال هياكلها أم سياساتها) غير محايدة نوعيًا على الإطلاق. وإذا اتخذنا مثالاً من أحقاب أقدم: فإن نظم المماليك السياسية قد حابت، على الأخص، تلك الهياكل الأسرية التى جعلت من المرأة محورًا لقدرة الأسرة على الإنتاج. بينما فى القرن العشرين، وعلى طول عملية بناء الأمة، اكتسب قانون الأسرة الإسلامى قيمة الرمز السياسى القوى، وفى تركيا وإيران وتونس عُد إصدار قانون الأسرة الإسلامى رسميًا وتعديله علامة دامغة على التزام الدولة بالحداثة. وفى إيران أُلغيت، بعد الثورة على الفور، التعديلات التى استحدثها نظام حكم الشاه، وذلك للتعبير عن التزام الدولة بجعل المجتمع إسلاميًا، وكذلك جعل من الإصدار الرسمى أداة لتوحيد الأمة – الدولة، وكثيرًا ما استتبعت التعديلات القانونية مساعى لإنشاء طراز جديد من الأسرة. وبالرغم من أن التعديلات القانونية، وقد وضعت حدًا لسيطرة كل من الأقارب الذكور والأزواج، يمكن بالفعل أن تقوّى من مركز المرأة فى أى مساومة، فإنها قد تؤدى، فى الوقت عينه، إلى تزايد سيطرة الدولة على النساء وحياتهن.

وقد تعاملت النساء مع تلك القضايا على مستويين، فهن، من ناحية، قد دافعن، جماعيًا فى بعض الأحيان، عن تعديلات قانون الأسرة الكفيلة بالاتساع بحريات النساء وبمساندة مصالحهن، ومن ناحية أخرى أفادت النساء أيضًا، إلى أقصى حد، من الخيارات المتاحة لهن عبر نظم القانون الإسلامى الحالية، مثلاً بإدراج اشتراطات فى عقد الزواج أو بتسجيل الصداق بشكل معين. كذلك قد امتنعت النساء عمدًا عن المطالبة بحقوق قانونية بعينها فى سبيل اكتساب منافع أخرى. إلا أن هناك حاجة إلى العرفان بحقوق من هذا القبيل، على نطاق واسع، حتى تستطيع النساء أن يفدن من "التنازل عنها"، وتلك حجة قوية فى صالح أسلوب من التحليلات يلتفت إلى الأنواع المختلفة من النصوص القانونية والممارسات التشريعية وإلى النساء فى أفعالهن ومروياتهن واستراتيجياتهن ويوجه الاهتمام إلى كلا الاثنين معًا.

الهوامش

(١) أود أن أتقدم بشكرى إلى الأستاذتين المشرفتين على تحرير هذا الكتاب لملاحظاتهما وتشجيعهما وصبرهما؛ وأنا مدينة للأستاذة لين ولشمان لملاحظاتها وكذلك لتزويدها إياى بنسخة من رسالتها للدكتوراه التى لم تنشر.

(٢) آثرنا تفصيل الصفة على هذا النحو بدلاً من مجرد كلمة «الأبوية» - (المترجم).

(٣) إن أنسباب أندرسن الأكاديمية، المذكورة فى نفس صفحة عنوان المقال - أستاذ التشريعات الشرقية ومدير معهد الدراسات القانونية المتقدمة وعميد كلية الحقوق بجامعة لندن - تبيّن موقع الحجة الذى يكتب منه.

(٤) ليس من مساعى هذا المقال تقديم عرض شامل لما صدر عن هذا النوع وقانون الأسرة الإسلامى من كتب ومقالات. إن هدفى هو تقديم نخبة من الإصدارات باللغة الانجليزية فى سبيل أن أشير إلى التغيرات الرئيسية التى جرت منذ أواخر السبعينيات. وليس فى نيتى أن أدلل هنا على أن التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا والدراسات التى موضوعها النساء تخصصات هى بالضرورة أقل من الدراسات الشرقية ارتباطاً بالخطاب الاستشراقى (بالمعنى الذى يقصده إدوارد سعيد). إن النقطة الأساسية هى أن موقع الدراسات التى تستخدم معالجة نقدية وتفتح النقاش فى موضوعات جديدة هو أساساً فى تلك المجالات.

(٥) وبالإضافة بلغ مذهبان فقهيان (الاثنا عشرية والزيدية) مكان الصدارة فى الإسلام الشيعى، وبالرغم من احتفاظ الإسلام الشيعى بالحق فى الاجتهاد فإنه فى الوقت نفسه قد قصر ذلك على سلسلة من علماء الدين يعلو بعضهم بعضاً.

(٦) على طول تاريخ الإسلام، ولكن على الأخص منذ أواخر القرن التاسع عشر وما تلاه، قامت دعوات للعودة إلى المنابع، أى القرآن والسنة. ويبرر الإصلاحيون التحديثيون صنيعهم هذا - بهدف إقامة الدليل على دعواهم - بكون الإسلام جوهريًا متماشيًا مع الحداثة، وهم، إذ يميزون بين القواعد المنظمة للعادات الدينية (العبادات، صلة الشخص بالخالق) وتلك التى تنظم التعاملات الاجتماعية (المعاملات، صلة الشخص بغيره من الأشخاص) يقولون بأن الأولى إن كانت صالحة إلى الأبد، فإن الثانية مجال رحب للتخريج المستقل (الاجتهاد)، ويجب أن يُنظر إليها فى سياقها التاريخى، وقابلة للتعديل وفقًا لحاجات العصر. كذلك يدافع الإسلاميون عن العودة إلى المنابع فى سبيل استعادة الرسالة الإسلامية فى نقائها. وهم يقولون بأن على الحياة الحديثة أن تتبع التعاليم التى فى القرآن والسنة، والتى شُرعت من أجل كل زمان ومكان. وهم يتمسكون بتفسير حرفى للآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة، ولكنهم يغفلون نتاج علماء الشريعة وتراضى الجماعة، وهم أنفسهم يكثرون من الاستقلال بالاجتهاد.

(٧) وذلك طالما كان الصداق منصفًا والزوج "مساويًا" لزوجته من نواح عديدة منها الديانة والحرية والنسب والمهنة والثروة، وما لم يكن فمن حق الوصى على زواجها أن يطالب بالبطلان.

(٨) ومع ذلك، ففى حالة الأراضى "الميرى" (وهى الأراضى التى يمكن أن يكتسب حقوق الانتفاع بها وتملكها مع أيلولة ملكيتها النهائية إلى الدولة) يسرى على أحكام الوراثة قانون زمنى لا دينى، هو قانون "الانتقال" العثمانى. وفيما يخص قانون الوراثة الإسلامى يقول باورز (باورز سنة ١٩٩٠) بأن تعديلات قانون الوراثة الإسلامى فى صدر الإسلام حولّت نظامًا للوراثة إلى مجموعة من قواعد الميراث، فإذا كانت القواعد التى شرعها القرآن قد طبقت، فور ظهور الإسلام، فقط فى غياب وصية صحيحة، ففى غضون القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) تم إلى حد كبير تقييد إمكانية تسمية وريث. إلا أن علماء الشرع المسلمين وجدوا وسيلة لتوفير المرونة عن طريق قانون الهبة (تنازل المرء عن ملكيته فى حياته)، وكثيراً ما كان ذلك يجعل لتخصيص الملكية كهبات أسرية (وقف أهلى).

(٩) ذكر أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلى، المتوفى سنة ٦٧٦هـ، فى "المختصر النافع فى فقه الإمامية"، بشأن نسبة الابن إلى أبيه، أنه "يلحق به مع الدخول ومضى ستة أشهر من حين الوطء ووضعه لمدة الحمل أو أقل، وهى تسعة أشهر، وقيل عشرة أشهر وهو حسن، وقيل سنة وهو متروك. فلو اعتزلها أو غاب عنها عشرة أشهر فولدت بعدها لم يلحق به." (طبق الأصل من طبعة دار الكتاب العربى بمصر، بدون تاريخ، ص١٩٢)، مما يقابل قول المؤلفة فى المتن إن قانون الشيعة، فى هذا الصدد، لا يعترف "إلا بفترة حمل محدودة (أقصاها عشرة أشهر)"؛ بينما ورد فى موطأ الإمام مالك، رواية محمد بن الحسن الشيبانى :

"٣١- باب المرأة تطلق أو يموت عنها زوجها وهى حامل.

٥٧٧ – أخبرنا مالك، أخبرنا الزهرى : أن ابن عمر سئل عن المرأة يُتوفى عنها زوجها، قال : إذا وضعت فقد حلّت، قال رجل من الأنصار كان عنده: إن عمر بن الخطاب قال : لو وضعت ما فى بطنها وهو على سريره لم يدفن بعد لحلّت.

قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا." (طبق الأصل من الطبعة الثالثة – ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ – لنشرة لجنة إحياء التراث بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، تعليق وتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ص١٨٠، وفى الهامش أن قد "أفتى عليه السلام (؟) لسبيعة الأسلمية بأن قوله تعالى: "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" مخصص لقوله تعالى : "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا". كما يفهم من رواية البخارى والترمذى والنسائى وغيرهم.") مما يثير التساؤل حول المصدر الذى استقت منه المؤلفة المعلومة التى أوردتها فى المتن عن سماح المالكية "بفترة حمل أقصاها خمس سنوات تحق فى خلالها المطالبة بالأبوة" !! المترجم

(١٠) بما أن القوى الأوروبية رأت فيما فى نظام وقف الأراضى، من عدم قابلية للتحويل ولا للتقسيم، عقبة أمام الإنتاجية والتقدم، فقد استهدفت تصفيته (موندى، سنة ١٩٨٨، ص١٠-١١، وباورز سنة ١٩٩٠). وبالإضافة إلى تعديل ملكية الوقف، أوعزت القوى الأوروبية أيضًا بإصلاحات بشأن أراضى الميرى – وهى الأراضى التى تؤول ملكيتها النهائية إلى الدولة، وبها غالبًا وسطاء (مثل المزارعين المنتفعين) بين المنتجين المباشرين وسلطات الدولة. وفى حالة أراضى الميرى: فإن قانونًا لادينيًا زمنيًا هو الذى ساد (قانون الانتقال العثمانى). وسعت التعديلات القانونية ثانية، فى سبيل الارتقاء بالملكيات الصغيرة للأراضى، للترتيب لكل من امتلاك مأمون للأراضى وقابلية الإرث للتقسيم، وبينما قيدت تعديلات "الانتقال" الأولى عدد الورثة بصرامة، معترفة فقط بحق الأبناء، فإن التعديلات القانونية اللاحقة زادت من عدد الورثة، فبحلول سنة ١٨٦٨ أمكن للبنات أيضًا أن يرثن (شولش، سنة ١٩٨٢، ص٢١) وكانت المبادىء الأساسية لذلك التشريع، الذى استن سنة ١٩١٣ باسم "قانون الوراثة العثمانى"، قد أصبحت، بذلك التاريخ، هى الحياد النوعى وتوزيع التركات على أساس الأجيال (شولش، سنة ١٩٨٢، ص٢١، وموندى، سنة ١٩٨٨، ص١٢). وكنتيجة أصبح للبنات، منذ ذلك الوقت، نفس الحقوق التى للأبناء فى وراثة أراضى الميرى، ولكن ليس بساتين المزارع، ولا الكروم.

(١١) وحتى حكام دولة اليمن الجنوبية السابقة الماركسية قد امتنعوا عن فصل قانون الأسرة تمامًا عن القانون الإسلامي حتى لا يزوّدوا خصومهم بسلاح - يحاربونهم به - ولتلك الأسباب نفسها تمامًا لم تتدخل السلطات الإسرائيلية في قوام قانون الأسرة في الضفة الغربية.

(١٢) مع ذلك اشتمل قانون الأسرة، الزمني لا الديني، الذي صدر سنة ١٩٢٦ في تركيا، على ضروبه الخاصة من اللامساواة النوعية، فعلى سبيل المثال جعل على رأس الزواج الزوج، الذي عُرِّف بأنه الكفيل لزوجته وأولاده، وكانت للأب حقوق شرعية على أولاده أكثر مما للأم، وقضى بأن تحمل المرأة لقب أسرة زوجها. ولم يكن ممكنًا للنساء العمل خارج المنزل بغير إذن أزواجهن.

(١٣) يحق للحاكم - المشرع الأمر بأي تنظيمات إدارية كانت، طالما لم تتعارض مع الشريعة، وأن يعين من قواعد القانون الإسلامي تلك التي تسري لهذا الغرض أو ذاك.

(١٤) فيما يخص الوراثة يعد تعديل قانون الأسرة العراقي سنة ١٩٥٩ حالة تثير الاهتمام، فقد امتد بنفس قواعد أراضي الدولة الميري، المحايدة بشأن النوع، إلى جميع أنواع الملكية، على أن القانون قد تمّ تعديله سنة ١٩٦٣ لتطبيق مبدأ الوراثة الشيعي على كل من الطائفتين السنية والشيعية (اكولسون وهنشكليف، سنة ١٩٧٨، ص٤٧).

(١٥) كان كل من نظام المحاكم الشرعية وقانون الأحوال الشخصية، وقد بقيا خاضعين للسيطرة الأردنية، الاستثناء الرئيسي من أعمال التدخل الإسرائيلي في النظام القانوني بالضفة الغربية؛ وعن الوضع القانوني لسكان الضفة الغربية تحت الاحتلال الإسرائيلي ينظر بشارت، سنة ١٩٨٩، وولشمان سنة ١٩٩٠ .

(١٦) حق للمرأة، وفقًا "للقانون العثماني لحقوق الأسرة"، الصادر سنة ١٩١٧، أن تدرج شرطًا في عقد الزواج مؤداه جواز طلبها الطلاق إذا اقترن زوجها بأخرى.

(١٧) شاركت، في مختلف البلدان، نساء من المحاميات بفعالية فيما دار من سجال حول تعديل قانون الأسرة، وفي الكويت، على سبيل المثال، نشرت المحامية بدرية الأوادي دراسة مقارنة لقوانين الأسرة الإسلامية في أوائل الثمانينيات عندما طرح مشروع قانون الأحوال الشخصية الأول، وطالبت بتقييد حقوق الرجال غير المشروطة في الطلاق (حجاب، سنة ١٩٨٨، ص٢٥-٢٦).

(١٨) في أواخر السبعينيات أُسست في الأراضي المحتلة لجنة نسائية مبدئية، ومع بداية الثمانينيات تبلورت اتجاهات أربعة بالتماشي مع الفصائل في الحركة النضالية الفلسطينية.

(١٩) استشعرت، على نطاق واسع، الحاجة إلى زيادة وعي النساء بما يتيحه لهن القانون، وكان كثير من النساء (والرجال) على غير دراية بالأساليب الصحيحة لتسجيل الشروط في عقد الزواج، ولا بإمكانية المطالبة بتعويض عن الطلاق الجائر، ولا بكون "التنافر والنزاع" من بين مبررات الانفصال، ولا بأن النساء يستحيل الضغط عليهن كي يتنازلن عن حقوقهن في كفالة الأطفال في مقابل الطلاق، ولا بأنه لم يعد ممكنًا إعادة النساء إلى بيت الزوجية قسرًا (ولشمان، سنة ١٩٩٠)، وفي إيران نشرت دار النشر "روزهانجاران ومنشورات دار النساء" التي أسستها شاهلة لاهجي، أبحاثًا، نشر كل منها مستقلاً في كتيب، عن موضوعات من هذا القبيل.

(٢٠) تنشر الشبكة رسالة إخبارية تتضمن كلاً من مقالات توضيحية ونداءات من أجل التحرك الفعال في الحالات المقلقة بصفة خاصة، ويمكن أن توجه إليها في فرنسا مراسلات على عنوانها التالي :

Women Living Under Muslim Laws, P.B. 23, 34790 Grabelo, France.

(٢١) يناقش نويل كولسون ودورين هنشكليف (سنة ١٩٧٨، ص٤٨-٤٩) حالة كل من تونس والعراق. ووفقًا لدراسة قامت بها أمينة شميس على محكمة زنانيرى للأحوال الشخصية (مصر) فإن القضاة، بنسبة كبيرة، ناهضوا التعديلات المتسعة بحقوق المرأة فى حالة الطلاق، واعترف بعضهم بإخفاقهم فى تطبيق قوانين سنة ١٩٧٩ (الأهرام ويكلى٢٥-٣١ مايو سنة ١٩٩٥) ويمثل كتاب أهارون لايش (لايش سنة ١٩٧٥) نموذجًا لدراسة مبكرة قارنت التعديلات القانونية بالممارسات القضائية، إلا أن أمامنا، فى هذه الحالة، وضعًا بالغ التعقيد، إذ تغدو "دولة غير مسلمة" (هى إسرائيل) طرفًا فى قضايا قانون الأسرة الإسلامى.

(٢٢) بينما ألغى، فى إيران ما بعد الثورة، العديد من التعديلات (وخاصة ما يخص كفالة النساء للأطفال وحقوق الطلاق) فإن القضاة الإيرانيين ليسوا مقيدين بإجراءات محددة ويتمتعون بسلطات تقديرية واسعة فى تفسير قواعد الشريعة (مير حسينى، سنة ١٩٩٣، ص١٨٩)؛ وهذا على عكس القضاة المغاربة مثلاً، والذين لايتمتعون إلا بالقليل من السلطات التقديرية ويطبقون القانون (الصادر رسميًا) وفقًا لقواعد الإجراءات المدنية.

(٢٣) دفعت السلطة القضائية بأن تفويض الزوج زوجته فى الطلاق لايعنى تفويضًا فى الإجراء. والمشكلة الأساسية هى أنه ليس واضحًا متى يمكن للزوجة استخدام ما هى مفوضة به من سلطة تطليق نفسها (ولشمان سنة ١٩٩٤).

(٢٤) يصعب فى تلك الحالات إثبات قوة الدافع، والمحاكم تصر على الدوافع التى تسوغها الشريعة، شأن المروق عن الدين والزنا، ولا تقر، على سبيل المثال، بالعقم كدافع (ولشمان سنة ١٩٩٣).

(٢٥) طبقًا لما يقوله هاييم جربر (المرجع رقم ١١) فإن العوام من الناس قد استعانوا بالمحاكم فى بورصة ويقول كل من أبراهام ماركوس (المرجع رقم ٢٥) وجوديث تاكر (المرجع رقم ٤٦) بالمثل بشأن حلب والقاهرة. وتذكر جوديث تاكر (المرجع رقم ٤٨) أن النساء كثيرًا ما جئن بأنفسهن إلى محاكم دمشق والقدس ونابلس، لرفع دعاوى أو للتعاقد على أعمال، وكان مستوجبًا على المحكمة عمل الترتيبات اللازمة للسيدات الراغبات فى الاحتجاب (سامحة لهن بانتداب من يتقدم أمام المحكمة بالدعوى أو بالدفاع عنهن) على ألا تصد المحكمة النساء غير المحتجبات عن الظهور فى ساحتها.

(٢٦) منذ السبعينيات لجأت نساء الريف أيضًا بشكل متزايد إلى المحاكم لرفع قضايا خاصة بعدم دفع صداق مناسب أو مؤجل (المؤخر)، وفى السبعينيات والثمانينيات تقدمت إلى المحاكم نسبة، بلغت سبعة وثلاثين بالمائة، ممن طلقن طلاقًا نهائيًا بدعاوى المطالبة بمؤخر الصداق، وقد كاد عدد نساء المدن والمناطق الريفية ومعسكرات اللاجئين يقارب عدد مرات الطلاق النهائى (مورز، سنة ١٩٩٥، ص١٣٩).

(٢٧) وقد استوجب أيضًا أخذ التغير الاجتماعى فى الاعتبار، وتذهب أنا فيورت إلى أن صلات القرابة بين أسر الطبقة الدنيا، فى صنعاء باليمن، قد غدت أقل أهمية فى ترتيبات الزواج، وأن دور الجماعات فى حل الخلافات الزوجية قد زاد، وكنتيجة أخذت تلك الأسر تذهب إلى المحكمة، بما ينشب داخلها من خلاف بين الأزواج، على نحو متزايد (فيورت سنة ١٩٩٥).

(٢٨) الإجراءات اللازمة لطلب الإغالة فى المغرب متيسرة نسبيًا، لأن على الزوج أن يثبت خروج زوجته على طاعته، بينما فى إيران يقع العبء على الزوجة فى إثبات التزامها بالطاعة. وتستخدم النساء الإيرانيات دعاوى الصداق للتوصل إلى انفصال لأن الصداق، فى الحضر الإيرانى، شديد الارتفاع عادة، على ألا يطلب سداده إلا إذا نشبت مشاكل زوجية فادحة، وفى المغرب يقل الصداق كثيرًا ويدفع عند عقد الزواج أو بعده بقليل (مير حسينى سنة ١٩٩٣).

(٢٩) تعتمد دراسات لين ولشمان على عينات من عقود الزواج التى أبرمتها المحاكم الشرعية بالخليل وبيت لحم ورام الله فى السنوات ١٩٦٥ و ١٩٧٥ و ١٩٨٥، وقد اختصت معظم الاشتراطات بمحل الإقامة وطبيعة التجهيزات، وتستطيع المرأة، عن طريق تسجيل مثل تلك الشروط، اكتساب خيار فسخ زواجها إذا خالف زوجها أحد الشروط، وإما إلزامه بدفع غرامة مالية كبيرة (إذا نص على هذا). كما أن مخالفة الزوج لأحد شروط الزواج قد تمد الزوجة بسلاح قوى للدفاع ضد أى ادعاء بالخروج عن الطاعة، قد يقوم هو به لاحقاً (والذى، إذا قبل، يمكن أن يجيز له الامتناع عن سداد نفقات الإعالة الزوجية)، وانظر المرجع رقم ٥١ للين ولشمان).

(٣٠) رغم أن الأخير ليس إلا إقراراً لحق قائم، فإن حكم النساء بضرورة إدراج ذلك الشرط يشير إلى مدى تباين الممارسة الاجتماعية عن القانون.

(٣١) فى سنة ١٩٨٢ تم فى إيران الاتساع بالمبررات المتاحة لطلب الطلاق، حتى للنساء اللاتى لم تتضمن عقودهن أى اشتراطات، وللمحكمة – أخذاً بمبدأ الشريعة فى إمكان عدم الأخذ بقاعدة متى ثبت أن فى الالتزام بها ضرراً – أن ترغم الزوج على الطلاق أو أن تتصرف نيابة عنه، وينظر إلى الاشتراطات المدرجة فى عقد الزواج على أنها مميزة لذلك النوع من الأوضاع (مير حسينى، سنة ١٩٩٣، ص٦٥).

(٣٢) فى مصر وصل تخفيض الحد الأدنى للصداق إلى مبلغ خمسة وعشرين قرشاً ! – المترجم

(٣٣) كذلك فى نابلس، خلال القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، كان الصداق، فى زيجات الطبقات الدنيا، مبلغاً ذا دلالة أقوى (تاكر، سنة ١٩٨٨، ص١٧٧).

(٣٤) هذا بالرغم من أن مهرانجيز كار وهوما هودفار (سنة ١٩٩٦، ص٣١-٣٤) يشيران إلى المشاكل الناجمة عن وضع ذلك القانون موضع التنفيذ، وهما أيضاً يقولان بالدلالة الرمزية لإقرار الأهمية الاقتصادية لعمل النساء فى المنزل غير مدفوع الأجر. ثم أخيراً يعتبران أن ذلك القانون قد مثل سابقة للتخريج غير التقليدى من الشريعة.

(٣٥) على سبيل المثال ينص القانون الأردنى صراحة على أن أى أمور لا تحكمها قواعده يجب أن يتخذ بشأنها ما استقر عليه الرأى الأغلب فى الفقه الحنفى.

قائمة المراجع

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Anderson, J. N. D. 1968. "The Eclipse of the Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law." In *Family Law in Asia and Africa*, ed. J. N. D. Anderson, 221–234. London: Allen and Unwin.

Antoun, Richard. 1990. "Litigant Strategies in an Islamic Court in Jordan." In *Law and Islam in the Middle East: An Introduction*, ed. Daisy Dwyer. New York: Bergin and Garvey.

Arin, Canan. 1996. "Women's Legal Status in Turkey." In *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, ed. Homa Hoodfar, 37–52. Montpellier, France: Women Living Under Muslim Laws.

Bisharat, George. 1989. *Palestinian Lawyers and Israeli Rule: Law and Disorder in the West Bank*. Austin: University of Texas Press.

Charrad, Mounira. 1990. "State and Gender in the Maghrib." *Middle East Report* 20: 19–25.

Coulson, Noel, and Doreen Hinchcliffe. 1978. "Women and Law Reform in Contemporary Islam." In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie, 37–52. Cambridge: Harvard University Press.

Doumani, Beshara. 1985. "The Islamic Court Records of Palestine." *Birzeit Research Review* 2: 3–30.

Dwyer, Daisy, ed. 1990. *Law and Islam in the Middle East: An Introduction*. New York: Bergin and Garvey.

Fay, Mary Ann. 1997. "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household." *International Journal of Middle East Studies* 29: 33–52.

Gerber, Haim. 1980. "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa." *International Journal of Middle East Studies* 12: 231–244.

Giacaman, Rita, and Penny Johnson. 1989. "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers." In *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, ed. Zachary Lockman and Joel Beinin, 155–169. Boston: South End Press.

Haeri, Shahla. 1989. *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*. London: I. B. Taurus.

———. 1994. "Temporary Marriage: An Islamic Discourse on Female Sexuality in Iran." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*, ed. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 98–115. London: I. B. Taurus.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée. 1994. "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine Moghadam, 391–407. Boulder: Westview Press.

Hijab, Nadia. 1988. *Womanpower*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, Enid. 1979. *Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System*. London: Ithaca Press.

Hoodfar, Homa. 1996. "Circumventing Legal Limitation: Mahr and Marriage Negotiation in Egyptian Low-Income Communities." In *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, ed. Homa Hoodfar, 121–142. Montpellier, France: Women Living Under Muslim Laws.

Jennings, Ronald 1975. "Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18: 53–114.

Kandiyoti, Deniz. 1991a. Introduction to *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti. London: Macmillan.

———. 1991b. "End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey." In *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti. 22–48. London: Macmillan.

Kar, Mehranguiz, and Homa Hoodfar. 1996. "Personal Status Law As Defined by the Islamic Republic of Iran: An Appraisal." In *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, ed. Homa Hoodfar, 7–37. Montpellier, France: Women Living Under Muslim Laws.

Layish, Aharon 1975. *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State*. New York: Wiley.

Marcus, Abraham. 1983. "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth Century Aleppo." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26: 137–163.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. 1996. "Entrepreneurial Women in Egypt." In *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. May Yamani, 33–49. Berkshire, England: Ithaca Press.

Meriwether, Margaret. 1993. "Women and Economic Change in Nineteenth-Century Syria: The Case of Aleppo." In *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, ed. Judith Tucker, 65–84. Bloomington: Indiana University Press.

———. 1999. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo*. Austin: University of Texas Press.

Messick, Brinkley. 1992. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press.

Middle East Report. 1996. "Women and Personal Status Law in Iran." *Middle East Report* 26: 36–40.

Mir-Hosseini, Ziba. 1993. *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared.* London: I. B. Taurus.

______. 1996. "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran." In *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives,* ed. May Yamani, 285–332. Berkshire, England: Ithaca Press.

Molyneux, Maxine. 1991. "The Law, the State, and Socialist Policies with Regard to Women: The Case of the People's Democratic Republic of Yemen, 1967–1990." In *Women, Islam, and the State,* ed. Deniz Kandiyoti, 237–272. London: Macmillan.

______. 1995. "Women's Rights and Political Contingency: The Case of Yemen, 1990–1994." *Middle East Journal* 49: 418–431.

Moors, Annelies. 1994. "Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Jabal Nablus." *Islamic Law and Society* 1: 301–331.

______. 1995. *Women, Property, and Islam: Palestinian Experiences, 1920–1990.* Cambridge: Cambridge University Press.

______. 1996. "Gender Relations and Inheritance: Person, Power, and Property in Palestine." In *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives,* ed. Deniz Kandiyoti, 69–84. London: I. B. Taurus.

Mundy, Martha. 1988. "The Family, Inheritance, and Islam: A Re-examination of the Sociology of Faraa'id Law." in *Islamic Law: Social and Historical Contexts,* ed. Aziz al-Azmeh. London and New York: Routledge.

Najmabadi, Afsaneh. 1991. "Hazards of Modernity and Morality: Women, State, and Ideology in Contemporary Iran." In *Women, Islam, and the State,* ed. Deniz Kandiyoti, 48–77. London: Macmillan.

Peirce, Leslie. 1993. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire.* New York: Oxford University Press.

Petry, Carl. 1991. "Class Solidarity Versus Gender Gain: Women As Custodians of Property in Later Medieval Egypt." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender,* ed. Nikki Keddie and Beth Baron, 122–143. New Haven: Yale University Press.

Powers, David. 1990. "The Islamic Inheritance System: A Socioeconomic Approach." In *Islamic Family Law,* ed. Chibli Mallat and Jane Connors, 11–31. London: Graham and Trotman.

Rosen, Lawrence. 1989. *The Anthropology of Justice: Law As Culture in Islamic Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Said, Edward. 1978. *Orientalism.* New York: Vintage Books.

Schölch, Alexander. 1982. "European Penetration and the Economic Development of Palestine, 1856–1882." In *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries,* ed. Roger Owen, 10–87. London: Macmillan.

Sonbol, Amira E., ed. 1996. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Tucker, Judith E. 1985. *Women in Nineteenth-Century Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1988. "Marriage and Family in Nablus, 1720–1856: Towards a History of Arab Marriage." *Journal of Family History* 13: 165–179.

_____. 1997. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Syria and Palestine, Seventeenth–Eighteenth Centuries.* Berkeley: University of California Press.

Welchman, Lynn. 1988. "The Development of Islamic Family Law in the Legal System of Jordan." *International and Comparative Law Quarterly* 37: 868–886.

_____. 1990. "Family Law Under Occupation: Islamic Law and the Shari'a Courts in the West Bank." In *Islamic Family Law,* ed. Chibli Mallat and Jane Connors, 93–119. London: Graham and Trotman.

_____. 1992. *The Islamic Law of Marriage and Divorce in the Occupied West Bank.* Ph.D. dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London.

_____. 1994. "Special Stipulations in the Contract of Marriage: Law and Practice in the Occupied West Bank." *Recht van de islam* 11: 55–77.

Women's Studies Committee and Bisan Center. 1991. *The Intifada and Some Women's Social Issues.* Ramallah: Bisan.

Women's Centre for Legal Aid and Counselling (WCLAC). 1995. *Towards Equality: An Examination of the Status of Palestinian Women in Existing Law.* Jerusalem: Women's Centre for Legal Aid and Counselling.

Würth, Anna. 1995. "A Sana'a Court: The Family and the Ability to Negotiate." *Islamic Law and Society* 2: 320–340.

Wynn, Lisa. 1996. "Marriage Contracts and Women's Rights in Saudi Arabia." In *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities,* ed. Homa Hoodfar, 106–121. Montpellier, France: Women Living Under Muslim Laws.

الفصـــل الخامس

النـوع الاجتماعـى والـديـن فـى الشـرق الأوسـط وجنـوب آسـيـا: أصـوات الـنـسـاء ترتفـع

ماری إلين هجلانـد

كان المسلمون التقليديون فيما مضى من السنين يعتقدون بصفة عامة أن أصوات النساء، بما فيها من خطر الإغواء والإثارة حسبما يرون، يجب ألا تبلغ آذان رجال ليسوا من ذوى قرابتهن. والآن ترتفع أصوات النساء بكلام فى الدين، من مذياع المسجد أو جهاز الراديو ، بل فى بعض الأحيان فى مجالس دينية تجمع أفراداً من الجنسين؛ فالنساء فى سبيلهن إلى الاستقرار على أصوات بديلة، تعلو بالمعارضة أو تدعو إلى الهدوء، وأصواتهن وآراؤهن تبلغ الرجال وتعيد النظر فيما يمليه الإسلام من قناعات ومفاهيم نوعية .

وإلى ما قبل الآن بوقت قليل مارست النساء أنشطتهن الدينية معزولات، وكثيراً ما اختلفت تلك الأنشطة عن أنشطة الرجال (الدينية)، كما لم تنل من الاهتمام خارج دائرتها إلا القليل؛ أما والآن فأصبح حضور النساء الدينى، كما أصبحت ممارساتهن الدينية أكثر ظهوراً وجاذبة لانتباه المجتمع ووسائل الإعلام والحكومة والمعارضة والجهات النسائية. ومع انبعاث "الإسلام السياسى" و"الأصولية" و"الإسلامية"، ونظراً للوضع الجوهرى للمجتمعات النسائية المسلمة متى تعلق الأمر بهذه الحركات، فإن أدوار النساء ومواقفهن من الإسلام قد أصبحت الآن رموزاً رئيسية للهوية. وتم طرح الصلة بين النوع الاجتماعى والإسلام للنقاش والسجال والنزاع .

وقد استحثت النساء – وقد أصبحن هن وتدينهن موضوع حديث بهذه الغزارة ومقصداً لتوجه بهذه الأهمية – على التفكير فى وضعهن متعلقًا بالإسلام وبأنفسهن كرموز دينية وثقافية ووطنية. والباحثات الشرق أوسطيات يدرسن الآن النساء الشرق أوسطيات ويكتبن عنهن بما يشمل أنشطة النساء الدينية والمفاهيم الإسلامية للنوع(١)، وليست النساء فحسب من موضوعات الخطابات الإسلامية للآخرين بل لقد أصبحن هن مشاركات ذوات فاعلية فى الخطاب(٢).

وفى اللحظة الحالية تستحث النساء من منطقة الشرق الأوسط أكثر من ذى قبل على تطوير مواقف وفلسفات خاصة بهن عن الإسلام؛ وقد تحولت قلة من النساء عن الدين، بحجة أن الإسلام، بطبيعته المتأصلة، مطبوع بسمة الحكم الأبوى وبكراهية المرأة، وهن يرين أن تقدم المرأة الشرق أوسطية يتم بصورة أفضل (أو لا يتم إلا) فى إطار علمانى، وهن "لا أدريات"(٣) أو ملحدات أو ماركسيات من نوع أو آخر، وبعض النساء ذوات الخلفيات الإسلامية قد انضممن إلى شبكة دولية، هى "النساء المقيمات فى ظل قوانين إسلامية" Women Living Under Muslim Laws لكى يجعلن أوضاع النساء المسلمات علنية ويضغطن من أجل إيجاد حلول (Shaheed, 1994) وتطرح قلّة أخرى من النساء المصادر الإسلامية للجدل علنًا ، وذلك بغرض التحقق من صحة التسيد الذكورى للتاريخ (الإسلامى) ولتفسير القرآن والأحاديث الشريفة، وهن يسعين إلى تطوير تفسيرات أصح للإسلام تساند بصورة أفضل حقوق المرأة ومساواتها (بالرجل)، أو قد تقبل النساء الإسلام بينما ينكرن بعض أو جميع وجوه الديانة المؤسسة – وسلطة رجال الدين – فى سبيل مذهب شخصى فى المعتقد، بينما توجد كثرة من النساء هن فقط لا يأبهن فى قليل أو كثير بالمعتقدات أو بالممارسات الدينية. إلا أن الغالبية العظمى من النساء الشرق أوسطيات يعشن فى محيط اجتماعى يجعل من الصعب عليهن أن يقاومن صراحة رأى الدين فى النوع أو يثرن مسألة وضع المرأة كعالّة، وهن يضطررن إذ يقدرن صعوبة بل وخطورة مجافاة مجتمعاتهن إلى التوصل إلى طرق لمعالجة حاجاتهن الروحية والاجتماعية دون أن يوصمن بالخروج على الدولة أو المجتمع أو الأسرة أو حتى الحدود التى فرضنها هن على أنفسهن .

وبما أن هذه الجماعة هى الجماعة الغالبة فسيكون تركيزى فى هذا الفصل عليها، أى على النساء اللاتى يحيين داخل أطر إسلامية[٤] ويشعرن أنهن يستطعن التصدى للقواعد الإسلامية للنوع والتعديل فيها، ولكن فقط بطرق حاذقة أو خاصة أو محدودة. وهاتيك النساء يرضين لمعتقداتهن وأساليب حياتهن بالأطر الإسلامية[٥] لمجتمعاتهن إلى حد كبير، وكثيراً ما يمارسن مقاومة موائمة راضيات بالتعليمات إلى الحد الذى يجدنه ضرورياً، بينما يسعين إلى الإفادة من ممارسات الإسلام ومبادئه لصالحهن الخاص ويجرين تغييرات لا تكاد تلحظ، هن أيضاً المستفيدات بها. وبحثى أنا الخاص بى فى الإسلام والنوع قمت به على نساء الشيعة فى إيران والباكستان[٦]، وسأركز على تلك النساء كحالات دراسية لكى أختبر كيفية إعراب النساء – صراحة وضمناً – عن أنفسهن بشأن النوع والدين، وأشدد على المناهج الأنثروبولوجية (حقلى أنا الأكاديمى)[٧] بينما أستند أيضًا إلى باحثين فى حقول أخرى توخيًا لدقة السياق[٨] العلمى .

الإسلام والنوع قبل سنة ١٩٧٩

بالرغم من أن شعائر النساء وإسهاماتهن الدينية كانت بالفعل بالغة الدلالة[٩] فإن مشاركة النساء العلنية فى المظاهر الدينية لم تلق – قبل الحركات الإسلامية الأخيرة – إقراراً بأهميتها من جانب المسلمين (الذكور) ولا من جانب الأجانب، ومثل ذلك ينطبق على ما للنساء من تضلّع علمى. ووفقًا للتقاليد الحضرية فى الشرق الأوسط يجب ألا تظهر المرأة أو تسمع صوتها لذكور من غير ذوى قرابتها، ولم يحو الخطاب العام كثيراً من حديث النساء أو آرائهن، وقد فسر رجال الدين وذكور الجماعة الإسلام للنساء وأعلموهن بمقتضيات زينتهن ومسئولياتهن كمسلمات. وحتى وقت قريب تعرضت أنشطة النساء الدينية للتقليل والحجْب ... كانت قاعدتهن المنزل ومن ثم كن إلى حد كبير محجوبات عن الذكور والأغراب، وعند حضور النساء لقاءات دينية وجب أن يحتجبن خلف الستائر أو بأعلى فى الشرفات، وفى العادة لم يذهبن إلى

المساجد[١٠] ، وبصفة عامة لم تكتب النساء المهنيات إلى الأغراب أو يخابرنهم بشأن آراء بنات جنسهن فى الدين أو ممارساتهن الدينية، وفى عقود سابقة آخرها ستينيات القرن العشرين وسبعينياته كان معظم الباحثين على الموقع – بهدف رصد الممارسات الإسلامية – من الرجال، وبلا منفذ إلى النساء أو إلى معتقداتهن وممارساتهن[١١].

وبالرغم من أن النساء يقمن أحيانًا، كوسائط، بالتماس العون، عن طريق زيارة الأضرحة أو توزيع الأطعمة، بالنيابة عن أقاربهن الذكور : فإن ممارسات من هذا القبيل يفهمها الرجال والنساء الأوفر تعليمًا باعتبارها تطيّرًا أو ذرائع للقاءات الاجتماعية والثرثرة أو حتى شيئًا مقاربًا للوثنية [١٢](Betteridge, 1989' Tapper, 1990' Terab, 1996) ، وقد طوّرت النساء معتقدات وممارسات دينية لأهدافهن الخاصة، وإن انتقدن عندئذ بسبب تلك الأنشطة الدينية، على أن الجانب الدينى من حياة النساء قد يصبح ضئيلاً بالفعل إذا لم يسمح لهن إلا بالقليل من الطقوس الخاصة بجنسهن بينما حرمن أيضًا من المشاركة فى الطقوس العلنية الجماعية .

وفى أغلب الأحيان لم يكن لنساء الريف – من الفلاحات أو نساء البدو – واللاتى شكلن الغالبية العظمى من النساء المسلمات حتى العقود الأخيرة، إلا القليل من المنافذ الدينية الرسمية، وذلك خلافًا لنساء الحضر (Brink, 1997' Friedg, 1989; Hegland, 1983, 1986) وكذلك لم تحظ أى منهن بتلك الحياة الحافلة بطقوس غير رسمية التى نجد أن كثيرًا من بنات المدينة عشنها؛ فنساء الريف، وكذلك نساء الحضر ذوات الظروف العسيرة نسبيًا، لم يكن من نصيبهن معرفة القراءة والكتابة ولا أوقات الفراغ ولا الشبكات الاجتماعية ولا الملابس ولا البيوت الرحبة ولا الموارد المالية، وكلها مستلزمات لحضور اللقاءات الدينية أو استضافتها، ولم تستطع معظم نساء الريف حتى الوفاء بأركان الإسلام الخمسة؛ فلم تكن لديهن الموارد الكافية لأداء فريضة الحج أو فريضة الزكاة؛ وفى العادة حالت أساليب تنظيم النساء المسلمات لأوقاتهن وما يتطلبه منهن العمل دون أن يصمن فى شهر رمضان، والغالبية العظمى من نساء الريف لم يملكن حتى الوقت لأداء الصلوات الخمس فى أوقاتها يوميًا، ناهيك عما هو مطلوب لذلك من حد أدنى من العلم، ولم يستطعن – هن الأميات – أن يقرأن القرآن

أو النصوص الدينية الأخرى، وكانت الواحدة من نساء الريف، أو من نساء الحضر من الشرائح الفقيرة تعد محظوظة إذا استطاعت أن تزور ضريحًا قريبًا أو تسمع راوى أقاصيص دينية متجولا أو تتمتم ببعض ما يقال فى الصلاة أو تعطى بعض النقود لـ "أخصائى" فى مقابل ما تنشده من حجاب أو دعاء لدرء الأمراض أو أذى الناس .

نساء الشيعة والطقوس الدينية فى « عليا باد » بإيران

لا يمكن أن يقرأ استبعاد النساء من الأنشطة والطقوس الدينية الرسمية الواقعة تحت سيطرة الذكور إلا كرسالة سلبية تدل على ما للنساء فى مجال الدين من كفاءة وقيمة، وعندما زرت إيران سنة ١٩٧٨ فى وقت يقابله شهر محرم من الشهور الهجرية ثم فى نفس الوقت من العام التالى ١٩٧٩[١٣]، سجلت استبعاد النساء من طقوس الحداد ومواكبه فى قرية "علياباد"[١٤]، وكانت تلك الطقوس دالة على طبيعة أسلوب تلك القرية، فى إحياء ذكرى محرم، حيث يتخذ الذكر موقعًا مركزيًا .

الرجال فقط هم الذين كانوا يشاركون فى مواكب الحداد التى تطوف بدروب القرية الضيقة، والنساء إذا شهدن موكب الضاربين بالسياط فإنما فى صفوف جانبية أو ناظرات من خلف أبوابهن أو ملتصقات بالحوائط فى الدروب أو مطلات من أركان الأسطح، ودائمًا يسترن وجوههن بعناية. النساء لم ينتمين بالفعل إلى طقوس إحياء الذكرى، هذا ما بدا، وأكثر النساء تقوى وتواضعًا لم يبرحن ساحات منازلهن خلال تلك الأيام بأكثر مما فعلن فى أى وقت آخر .

وفى اليوم الثالث من عاشوراء يؤدى أهل القرية مشهد اقتياد النساء اللاتى وقعن فى الأسر – وأدوارهن يؤديها أيضًا رجال – إلى دمشق. وفى علياباد يؤدى دور "شمر"، قاتل الحسين، شخص ذو نفوذ سياسى : زعيم القرية أو ابنه أو شخص آخر من أقربائه، ويمتطى هذا الشخص، المفترض أن له صوتًا مدويًا ومرعبًا، جواده حول الموكب، ليصيب بضرباته من بقى على قيد الحياة من "نساء" من شيعة الحسين ، وكان

الأضعف سياسيًا من ذكور القرية هم الذين يؤدون أدوارهن، ومن بين أولئك الذكور إمام مسجد القرية، وهو قريب لنخبة القرية رقيق الحال خافت الصوت، ويسند إليه دور شخصية نسائية أشهر من غيرها؛ وعندما كان يأتى عليه الدور ليتلقى الضربة، ويئن من الألم، كان الناس يضحكون .

والنساء، فى استعادة مشهد عاشوراء، لسن مقاتلات بل يجلسن جانبًا بسلبية ثم يؤخذن كأسلاب حرب، وبذا يربط بين النوع الأنثوى والعجز والتفاهة والاحتجاب والسلبية، أما واجبات النساء فهى الوفاء لأقربائهن الذكور وجعل اهتمامات أولئك الرجال شاغلهن الأول، هذا هو الدرس الذى يلقيه عليهن المشهد، وكما روت لى النساء فإن السيدة زينب، عندما فارقت زوجها لتذهب إلى كربلاء، قد أظهرت بالتأكيد استقلالها عنه؛ ولكنها فعلت ذلك مساندة لقريب آخر لها من الذكور، هو أخوها الحسين . وليس إلا عندما لا يوجد رجال متاحون لأداء الأدوار الرئيسية ما يكون من إفلات النساء، لوقت قصير، من شقائهن وأدوارهن الانسحابية لكى يحذين حذو زينب التى امتد بها العمر فكانت هى التى جعلت قصة استشهاد أخيها فى كربلاء معروفة على الملأ، كما يكرر الرواة .

وتشهد طقوس عليا باد، لإحياء ذكرى محرم، على المفاهيم المحلية للتنظيم الاجتماعى على نحو يؤكد ما لاحظه إمريس بيترز (١٩٥٦، سنة ١٩٧٢) فى تحليله للتمثيليات المأسوية لدى الشيعة فى جنوب لبنان، ويتلازم غياب النساء، فى أيام إحياء الذكرى تلك مع افتراض كونهن، بصفة عامة، غير جديرات بموقع فى الحياة العامة ولا فى الأداء العلنى للطقوس، وبالطبع فإن النساء ناشطات فى الحياة العامة، والإيحاء بأنهن لسن كذلك هو أكذوبة (Hegland, 1991) ، فالنساء يقمن بتنظيم مظاهر الإحياء فى شهر محرم وإدارتها وطهى الوجبات المرتبطة بطقوسها وأيضًا بإعداد طعام يوزع للنذور.

وبالرغم من الأداء التمثيلى العلنى الذى يقوم به الرجال، ومن عدم ظهور المرأة علناً، ففى حقيقة الأمر أن النساء أيضًا قمن بأدوار ذات دلالة فى حفظ ذكرى

الحسين؛ فكانت النساء هن اللاتى رعين ومولّن، على مر العام، اللقاءات الأسبوعية، المعروفة باسم "روزه" فى اللغة الفارسية، والتى تنشد فيها مرويات الاستشهاد، كما أن بعضهن يرتب لحضور "روزه خون" (منشدة المرويات الاستشهادية) إلى بيوتهن أسبوعيًا لكى تنشد القصص المتعلقة باستشهاد الحسين. وتقوم النساء كل أسبوع بسداد النفقات اللازمة ويقدمن السجائر للمنشدة والشاى لجميع من جاءوا لحضور الجلسة. وتشكل تلك الجلسات، بما فيها من قصص ونحيب وأحاديث، منبعًا من الروحانية والترحم على الحسين يفيض على نساء الحى وأى من ذكور الأسرة الذين يتفق أن يكونوا حاضرين، وبينما تحسن النساء الترتيب لتلك الجلسات الهادئة الخالية من أى ادعاء أو مباهاة، والتى يستضيفها البيت على مر العام، تذكارًا وتكريمًا للحسين ومن استشهد معه من ذوى قرابته، يحتكر الرجال أداء المشاهد المؤثرة المدوية فى دروب القرية خلال شهر محرم. ويتلقى الرجال من القرية أعظم آيات العرفان والتقدير لمكانتهم الدينية (سافاب باللغة الفارسية) لأنهم يحفظون ذكرى الحسين. وما كان للنساء أن ينتظرن أن يلقى تأثير ما يقمن به، وما تجيش به مشاعرهن وترتفع به أصواتهن، فى سبيل الدين، أى عرفان أو تقييم .

نساء الشيعة والطقوس الدينية فى بشاور بالباكستان

تميزت ، بصفة عامة، حياة النساء اللاتى تجمعهن صلة قرابة برجال النخبة الريفية، وكذلك حياة نساء الحضر ، بثراء من الناحية الدينية عند المقارنة بنساء أفقر أو أقل من حيث المكانة الاجتماعية. وبالرغم من أن وضع الذكور المتحسن ماديًا قد يتيح لهم أن يبقوا نساءهم محجبات، ومعزولات فى البيوت، بصرامة أشد، مما يشير إلى موقع الرجال الاقتصادى وأيضًا إلى ورعهم الدينى (Kiddle , 1991)، فإن هاتيك النساء استطعن الانخراط فى عديد من الطقوس هى أكثر احتجابًا وارتباطًا بالأسرة، وبعض اللقاءات التى من هذا القبيل يمكن أن تكون مماثلة للقاءات الرجال، وإن كانت اللقاءات النسائية تعقد مستقلة، ومنها ما يعقد للترحاب بالعائدين من الحج، ولحضور

الجنازات أو الأفراح، ولإحياء ذكرى استشهاد الحسين وفق طقوس الشيعة، وتبرز النساء فى عقد تنظيم بعض من أنواع الطقوس والاشتراك فيها، ومنها إحياء ذكرى سير الحياة، ولقاءات يتلى فيها القرآن تعقد للحمد على النعم أو للدعاء، والاحتفال بعيد المولد النبوى، و"مجالس" الإمام الحسين (وتلك من طقوس الحداد، والكلمة بنفس حروفها تلك هى التى تستخدمها لغة المنطقة) وطقوس الـ "روزه" (حيث تنشد مرويات الاستشهاد)، والـ "سفره" (الوجبات الموزعة تكريماً لشهداء كربلاء)، وكل من "مجالس الحسين" و"الروزه" و"السفره" هى بالطبع من الطقوس التى تنفرد بها نساء الشيعة عن النساء السنيات، كما تبرز الجلسات المنزلية التى تروى فيها المعجزات (Schubel, 1993) ، كنشاط نسائى ، وكذلك زيارة الأضرحة القريبة .

ومع ذلك فحتى عندما تتوفر للنساء الفرصة كاملة للانخراط فى ممارسات طقوسية فإنهن يواجهن بتعاليم عن تدنى النساء، وتبعيتهن، دينيًا وبإشارات هذا التدنى وتلك التبعية، وقد عرفت نساء عشيرتى بشاور "مهاجر" و"قزلباش" الموسرتين حياة أكثر ثراء بالطقوس، وبوجه خاص خلال إحياء ذكرى استشهاد الحسين الذى يستغرق شهرين ونصف شهر من العام [١٥] ، وقد أتيحت لنساء بشاور فرص للصعود، من الناحية الدينية، مقترنة بدورهن فى تقوية الهوية الدينية / السياسية الشيعية وفى إثراء الحياة الدينية [١٦] ، ولكن تلك الفرص نفسها زادت من تعرضهن للانغلاق داخل إطار من النسوية الإسلامية يقلل من قدرهن، فاقتصرت طقوس الحداد عليهن معزولات، واضطررن، عند حضورهن طقوسًا يؤديها الرجال، إلى الجلوس خلف أستار أو بأعلى فى شرفات مخفية، ووجب ألا يتحدثن أو ينشدن أو حتى يقرعن صدورهن فيصدر منها صوت يمكن أن يسمعه الرجال، وحث الوعاظ - من كلا الجنسين - النساء على أن يتغطين ويطعن أزواجهن وألا يقتربن من رجال ليسوا من أقربائهن وأن يتبعن قوانين النوع الإسلامية، وقد تخللت السيطرة الذكورية المواعظ التى تلقى فى المناسبات كما دمغت العملية الشعائرية، وضيق الرجال الحدود على ممارسات نساء أسرهم للطقوس وعلى مشاركاتهن الدينية، ومن هذه الناحية ضمنت النساء المسئولات عن التنظيم مسايرة الإناث .

وفضلاً عن ذلك كانت المركبات الرمزية الطقوسية فى صميمها ممجدة لجنس الذكر؛ ففى المجالس المخصصة للحداد على السيد العباس، أخى الإمام الحسين الأصغر غير الشقيق الذى استشهد معه فى كربلاء، كانت تحضر "الأعلام" أو ألوية الحرب من حجرة مزار الأسرة إلى مكان تجمع النساء، وفى تلك الأعلام الممثلة لعلم المعركة الذى كان يحمله السيد العباس إشارة إلى بكاء النساء المسعور وضربهن أنفسهن، وقرب مقدمة موكب حداد الرجال فى بشاور جرت العادة على أن يصطحب المبرزون من رجال الشيعة حصانًا أبيض يمثل جواد الحسين الذى عاد بعد مذبحة كربلاء، جريحًا بلا فارس فوق ظهره،إلى النساء اللاتى كن بالانتظار معلنًا بذلك استشهاد الحسين؛ وفى نهاية موكب الحداد يقتاد الحصان إلى تجمع النساء المنتظرات فى "الحسينية" (المبنى المختار لإقامة شعائر الحداد على الحسين) وعندئذ تضرب كل امرأة رأسها، فى محاولة لمحاكاة ما بدر من جمع النساء يوم كربلاء، وتصرخ النساء بألمهن الفاجع فى ترانيم مرعدة متسارعة الإيقاع.

وبالرغم من أن النساء كن يقضين فى الحداد وقتًا أطول بكثير فإن مظاهر حداد الرجال كانت أكثر مأساوية وإبهاراً، فأثناء المواكب وفى أوج مجالس حداد الرجال دأب الكثيرون، وقد عروا الجزء الأعلى من جسمهم، على ضرب أنفسهم بسياط حديدية فوق الظهر، ليظهروا بذلك استعدادهم لأن يحذوا حذو الإمام الحسين ويصبحوا شهداء، ولم تملك النساء، المنسوب إليهن الضعف البدنى واللاتى فقدن بالفعل دمًا خلال الطمث، أن يعطين المزيد من الدم، ولم يمكن أن يكون أسلوبهن فى ضرب أنفسهن سوى قرع الواحدة منهن صدرها أو رأسها بيديها الخاليتين؛ لقد حال طمث النساء، الذى يدنس، دون مشاركتهن فى طقس مقدس هو ضرب المرء بدنه بنفسه حتى ينزف، ذلك الطقس الذى يمثل فعل الاستشهاد، بكل ما فى قدسيته من سمو، والذى يتطلب أيضًا الطهارة البدنية والروحية (Hegland, 1998 B). إن النساء، بالرغم من أن لهن إسهامات بالغة الدلالة من حيث الوقت والجهد والقدرة والتفانى، ينظر إليهن على أنهن بلا أهلية تدانى المستوى المطلوب، وتصادر أصواتهن المتكلمة فى الدين .

التطورات الأخيرة ذات التأثير فى النوع
وقوى الإسلام الحركة

أدت تغيرات عديدة إلى ظهور تحولات نوعية إسلامية حاسمة، وأحدها هو انبعاث التيار الذى اصطلح على تسميته بالأصولية الإسلامية، وأحيانًا (فى الغرب) بكلمة " النزعة الإسلامية"Islamism وحدها، ومؤداه المزيد من الاهتمام بالدين وخوض أعلامه وجماعات قواه غمار المنافسة السياسية، بل الصراع السياسى، علنًا وارتباط مفاهيم الإسلام وسلوكياته بهذه المنافسة وهذا الصراع، والنساء والأسرة والنشاط الجنسى والنوع، أمور كلها أساسية فى الإسلام، وتسلط "النزعة الإسلامية" الضوء بوجه خاص على النساء وماهيتهن ودورهن .

ويتصل بهذا تغير ثان هو تعبئة النساء، على نطاق واسع، فى الحركات الدينية السياسية [١٧] . فالنساء سرن فى الشوارع، أيام الثورة الإيرانية، فى مظاهراتها الغفيرة بعدد كان مساويًا لعدد الرجال. وقد أهابت جميع الحركات الإسلامية الأخيرة بالنساء أن يؤدين أدوارًا حاسمة، ويتم تمثل النساء الإسلاميات، فى جوهرهن، كمعالم ثقافية ودينية أساسية [١٨].

وتعد النساء العفيفات المتواضعات المستمسكات بالتقوى، كما تعد الأسرة التى يستوحى تنظيمها تعاليم الإسلام، مصدر استقرار البلد الإسلامى وحرصه على دينه، والنساء واجبهن الطاعة والالتزام، لأن بلوغ المجتمع "المثالى" لا يتم إلا عن طريق نساء مسلمات "مثاليات" [١٩] ، إنهن (النساء المسلمات المثاليات) هن المعالم الرئيسية الفارقة بين الغرب الفاسد المنحل والأمة الإسلامية الطاهرة القويمة .

وفى إيران يؤدى تعبير "غرب زادجى" (باللغة الفارسية أى "مفتون بالغرب" أو "عدوى الغرب") معنى الصبغة الغربية كإمبريالية ثقافية، وتعدُّ النساء أكثر تعرضًا لتلك الإمبريالية، ولذلك افترض أن المجتمع والثقافة الإيرانيين يمكن أن يخترقا، ويتم غزوهما، عبر النساء، Thaiss, 1978)، وظن أية الله الخمينى ومؤيدوه أن الشاه قد أتاح

لاختراق الغرب الأمة الإيرانية عبر إغرائه النساء باتباع نمط الحياة الغربية الفاسد، وإذن فإن اتقاء الذكور الإيرانيين لهذا الخطر يمكن أن يكون عبر ضبط نشاط المرأة الجنسى وفرض النقاب على النساء Moghissi, 1994 ' Najmabadi, 1987; 1991, 1994; Pal- dar, 1995; Thaiss, 1978) ، ومن ثم تمثّل زى النساء، وكذلك عزلهن، من بين المعالم الأساسية لطبيعة إيران الإسلامية (Friedl, 1997 F).

وللنساء موقع مركزى فى خطة العمل الإسلامية. ومن ثم فإن الزعماء الدينيين - السياسيين يولّون المرأة اهتمامهم، ويعبّئون النساء فى الحركات (السياسية)، وينشدون أصواتهن الانتخابية، ويستعينون بهن فى القيادة والدعاية، ويستثيرونهن لمهاجمة معارضيهم، ويأتون بهن فى مواقع عامة ومناصب، ويخرجونهن إلى الشوارع فى مظاهرات حاشدة، ويضغطون عليهن لكى يتخذن زى الإسلام وقواعده السلوكية، ويستحثّونهن على تقويم أخواتهن الأقل منهن "تقدمًا "، ويكرمونهن متى ضحين بأبنائهن لشرف الجندية أو الشهادة، وكل من الجماعات الأصولية والحكومات تستعين بالنساء كشارات تقديسية، وكرموز دينية وسياسية ومناهضة للإمبريالية، وكأدوات للتعبئة والتكييف الاجتماعى ؛ وللتأكد من إنجاز النساء لتلك المهام لابد أن يتم ضبطهن بإحكام وتكييفهن اجتماعيًا واستكمال تعليمهن الدينى ، ومن ثم ينبغى على الإسلاميين أن يحدوا من حرية النساء فى اختيار هوياتهن الخاصة بهن وتطويرها(V. Moghadam, 1993, 1994 a , 1994 b, PaPanec, 1994, 42)

وشكل ثالث التغيرات التى وقعت تحديًا للزعماء الدينيين وأصحاب المناصب من أتباعهم؛ فالنساء، وقد نمّين قدراتهن النقدية بفضل التعليم والخبرة، بتن يفكرن بالأصالة عن أنفسهن ويطرقن الخطاب الدينى، أى أن الأصوليين، حين شجعوا تعليم النساء تعليمًا إسلاميًا فإنهم، غير عامدين، قد أهّلوهن لتمحيص مفاهيمهم المستحدثة عن الإسلام السياسى .

وفضلاً عن ذلك أثرت العقود التى انقضت، من حكم أنظمة تحديثية ومسبغة للسمة الغربية، على قدرات النساء ووعيهن بذواتهن وتطلعاتهن بطرق مثلت إشكالاً للزعماء الدينيين الذين يعدون النساء معينًا يستمدون منه فى سبيل تحقيق أهدافهم

هم. وقد نالت نساء شرق – أوسطيات عديدات تعليميًا مدرسيًا ووظائف ونجاحات مهنية وفرص السفر إلى الخارج والدراسة فيه، وتعرضن لتأثير مفاهيم ليبرالية وماركسية ونسوية. ودخلت عديدات منهن المجال العام وتفاعلن مع كم من الأفراد يفوق عددهم بكثير عدد الأقارب والجيران الذين اقتصرت النساء من قبل على التعامل معهم. وفى إيران يبدو أن مشاركة النساء فى ثورة سنتى ١٩٧٨ و ١٩٧٩ قد جعلت حتى نساء، من عائلات يغلب على رجالها شغل مناصب دينية، ثوريات. وكانت نتيجة كل هذه التغيرات أن النساء، عندما ضغط عليهن الزعماء الدينيون كى تلائمهن صورة المرأة المسلمة المثالية، قد قاومن .

النساء فى مواقف المقاومة

التيارات النسوية العلمانية ذات الخلفيات الإسلامية :

تمارس على التيارات النسوية فى إيران والباكستان رقابة ذاتية، بينما تتمتع النساء الإيرانيات والباكستانيات المقيمات فى الغرب بحرية أكبر فى تنمية مواقف هى جذريًا نسوية، ويؤكد بعض الباحثين الإيرانيين والباكستانيين المقيمين فى الغرب على ما تفعله النساء للتكيّف مع الضغوط أو للعمل من أجل من يعانينها؛ بينما يؤكد آخرون على سلبية الأوضاع التى وجه الأصوليون النساء إليها، وقد تشير هذه الأوضاع إلى الفجوة الفاصلة بين المثل الإسلامية لمعاملة النساء وحقيقة أوضاع النساء فى المجتمعات الإسلامية. وهاتيك النساء يدللن على أن الإسلام بطبيعته مجحف بالأنثى، مستندات إلى ما فى مبادئه من إباحة لتعدد الزوجات، ولضرب الزوج زوجته الناشز، ومن عدم التساوى بين النوعين فى السلطات وفى الإرث، ومن اعتبار شهادتى الأنثيين (أمام القاضى) مساويتين لشهادة الذكر الواحد، ومن إجازة لزواج "الصيغة" (الزواج المؤقت لدى الشيعة)، ومن انفراد الرجل بحق المبادرة بالطلاق، ومن سند للانخفاض قانونًا بالحد الأدنى لسن الفتاة عند الزواج، والذى قد يصل إلى تسع سنوات، مما يدانى، كما يؤكدون، اغتصاب الأطفال والفساد الجنسى، كما يستندن إلى وضوح سمتى حكم الأب وكراهية المرأة فى تقاليد الإسلام وتاريخه، وفى رأيهن أن التساوى

النوعى يمكن أن يتحقق فقط فى مناخ علمانى أو، على أقل القليل، متمتع بالحرية الدينية الكاملة (Moghissi, 1994' Mojab, 1994' Paldar, 1995' Royanian, 1979)

الإيمان بالعقيدة إيماناً هادئاً وشخصياً

كثير من النساء الإيرانيات لسن نسويات ولا ناشطات؛ ولكنهن ينكرن مفهوم الجمهورية الإسلامية (الإيرانية) للإسلام، وبصفة عامة يظل قرار المسلمين الإيرانيين بشأن ما يقبلونه أو يرفضونه بشأن الإسلام الشيعى الأصولى السائد حاليًا، ملكًا لهم، وبالرغم من أنهم قد يسايرون علنًا السلطات الدينية والإيديولوجيات السائدة،لأسباب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، فإنهم على المستوى الشخصى، يعتنقون رؤى دينية غاية فى الاختلاف[٢٠]، وفى الثقافة الفارسية يسرى تيار قوى مناهض لرجال الدين، ويميل الإيرانيون إلى تأليف نكات عن رجال الدين رغم اعتقادهم أنهم جديرون بأن يؤدى لهم مستوى ما من مظاهر الاحترام، ورأى الإيرانيين فى رجال الدين هو أنهم متشدقون أو سخفاء أو منقطعو الصلة بالواقع، أو يظنونهم جشعين ومتسلطين ونفعيين. وعلى رجال الدين أن ينالوا تقدير مواطنيهم عبر سنين طويلة من الحديث القيم والسلوك القويم .

ومنذ تولى رجال الدين الحكم (بعد الثورة) فى إيران ازدادت فيها قوة التيار المناهض لرجال الدين، وحتى بدون سجل الجمهورية الإسلامية، بما يحتويه من عنف وقمع، فإن الناس بطبعهم ينزعون إلى إلقاء تبعة إحباطات الحكومة وتقصيراتها على القائمين بالأمور، وهم اليوم رجال الدين من الشيعة، وبالتالى فإن الصيغة الإسلامية المفروضة قسرًا والجائرة قد ضاعفت كثيرًا من تشكك الإيرانيين فى المذهب الشيعى الإسلامى كتنظيم سياسى ، بل إن بعض النساء، اللاتى كن قبل ذلك يظهرن تمسكهن بحرفية الدين، كففن عن أداء بعض الشعائر علنًا عن قناعة بأنه إذا كان ما يدعو إليه رجال الدين، الذين فى السلطة، ويمارسونه هو المذهب الشيعى الإسلامى فإنهن لا يردن منه شيئاً[٢١] . وبعض الناس قاطعوا بهدوء ما يجرى فى شهر محرم من إحياء الذكرى. وفى إيران آخرون لا يربطون أنفسهم بأمور الدين، أو يعتنقون معتقدات تخصهم شخصياً على مستوى أو آخر.

إسهام النساء فى التجديد الإسلامى

ينتقد جمع من النساء – صغير نسبيًا – التقاليد الدينية، والتعليم الدينى، اللذين يتخذ فيهما الذكر موقعًا مركزيًا، ويدعين لقراءاتهن الخاصة للمصادر المقدسة، ويبدى الإيرانيون والباكستانيون، المقيمون وراء البحار، من موقع إقامتهم فى المنفى المتمتع بالحرية والأمان نسبيًا، آراءهم فى الإسلام وتفسيراته كما يدعو إليها ويمارسها فى الوطن رجال الدين والموالون لهم .

وبعض النساء يدافعن عن الإسلام، وحجتهن هى أن الإسلام يحمى النساء، أو يجب أن يحميهن، وهن فى نفس الوقت يعملن من أجل التغيير النوعى من داخل النظام؛ فالباحثة النسوية رفّت حسن، على سبيل المثال، مهتمة بالشباب المسلم، الذى "لم ير فى الإسلامية التى سادت فى كثير من الدول التى تدين بالإسلام، خلال آخر عقدين أو ثلاثة عقود، أى دليل على ما فى الإسلام من رحمة"، وبدلاً من ذلك، كما تؤكد رفت حسن، "كان التركيز على وضع النساء فى موضع الخاضع واستيراد العقوبات الإسلامية المزعومة" (Hassanm 1995, 64)، وأعمال هذه الباحثة هى فى مجال إعادة اختبار تأثير العلوم الدينية، وهى تستنكر إقدام الرجال على إعطاء الأحاديث الشريفة (وهى المتناقلة من فم لفم وبالتالى عرضة للخلاف) ثقلاً مساويًا لنقل الآيات القرآنية، التى نزلت على الرسول وحيًا من السماء، بل يفوقه. وتؤكد رفت حسن أن أولية القرآن على الحديث مسألة لا تحتمل المناقشة؛ والقرآن أكثر إنصافًا بشأن النوع، بينما تستمد معظم الأحكام الإسلامية المجحفة بالنساء مصادرها من الحديث (Hassan, 1995, 1993 b)[٢٢] .

تأثير العلمانيين والإصلاحيين على التمثلات الإسلامية للنوع

تؤثر النساء من العلمانيات والإصلاحيات فى النساء المقيمات فى البلاد الإسلامية، وعلى سبيل المثال استمعت، فى إسلام أباد بالباكستان وسط جمع من النساء امتلأت بهن القاعة، إلى محاضرة لرفت حسن فى إطار نشاط ترعاه جماعة نسائية باكستانية.

وفى الولايات المتحدة تقيم نساء إيرانيات كثيرات، وأقرباؤهن يعبرون الجو ذهاباً وعودة كى يلتقوا بهن، ومواقف النساء الإيرانيات – الأمريكيات تعرف فى الوطن الإيراني، وقد حضر وفد من النساء الإيرانيات المؤتمر النسائى الدولى فى العاصمة الصينية بكين (tohidi, 1996 b)، وبعض النساء الإيرانيات المقيمات فى الخارج ينشرن مقالات فى المجلات النسائية الإيرانية أو يسافرن إلى إيران فيلتقين بالناشطات الإسلاميات. وفى بعض الأحيان تأتى نساء إيرانيات إلى الولايات المتحدة للحديث .

وما يبدر فى الخارج عن نساء ذوات خلفيات إسلامية من أفعال وأفكار هو ذو أهمية لبنات جنسهن فى أوضاعهن داخل الأوطان. وانتقاداتهن المكتوبة والمذاعة تضع "الإسلاميين" من حكام ورجال سياسة وأفراد فى موقف المدافع، وقد تجد الحكومات "الإسلامية" أنفسها ممزقة بين حاجتها إلى النساء كدعائم للإبقاء على الأسرة المطبوعة بسمة حكم الأب. وعلى البنية الاجتماعية، وكدلائل على التدين والهوية الإسلامية فى مواجهة الأمم الإسلامية الأخرى والغرب من ناحية(٢٣)، وبين حاجتها إلى مشاركة النساء فى التعليم والعمل ورغبتها، كدفاع، فى إظهار كيفية نهوض الإسلام بحقوق المرأة وإمكاناتها من ناحية أخرى. وقد تتعلل تلك الحكومات بأن الإسلام يبيح للمرأة أن تكون عصرية ومنغمسة فى الأنشطة العامة فى حين أنّه يحميها من الفساد والاستغلال(٢٤) .

وفى سبيل الدفاع عن معاملة الإسلام للنساء وجد الإسلاميون أنفسهم – وإلى حد كبير دون أن يدركوا – ينتحلون خصائص النسوية والحركات النسائية بينما هم يقدحون فى النسوية، مشهرين بها كموصومة بالتغريب ومفسدة للنساء والأسرة والمجتمع؛ فنجد وجوهاً إسلامية تستلحق تأكيد النسوية الليبرالى على وجوب نيل النساء الحرية والحقوق والتعليم وفرص العمل ودورهن فى المشاركة السياسية .

وعندئذ يجد من فعلوا ذلك أنفسهم بلا دفاع قوى ضد الحجج القائلة بوجوب تغيير وضع النساء حتى يكون على مستوى هذه المبادئ، وبمقدور النساء أن يحولن عملية الانتخال إلى الاتجاه العكسى؛ وقد استلحقت بعض النساء الإيرانيات

تأكيدات نظام الحكم الإسلامى على احترام المرأة ومراعاة مميزاتها، وهن يستعنّ بدعاوى الحكومة ورجال الدين للمطالبة بمنافع للنساء (Moghissi , 1996' Paldar, 1995)

وفى إيران جرّت النساء الزعماء الدينيين الأصوليين، خلال ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، إلى سجالات تحدينهم فيها أن يوفروا للنساء الموارد والعدالة الاجتماعية، وضغطن عليهم كى يتيحوا لتقدم المرأة على أكمل وجه. وفى سنة ١٩٨٩، عندما حث رئيس البرلمان، وهو عندئذ على أكبر هاشمى رافسانجانى، الرجال على الجمع فى الزواج بين أكثر من امرأة بسبب نسبة الخسارة المرتفعة فى أرواح الذكور، خلال الحرب الإيرانية العراقية، وجهت إليه مجلة "زان إى روز" (المرأة العصرية بالفارسية) اللوم؛ وكان سند محرراتها هو أن الرجل الواحد لا يستطيع معاملة زوجات متعددات بإنصاف؛ ومن ثم فإن تعدد الزوجات يجلب على النساء الشقاء، وقد عدل رافسانجانى فى تصريحاته استجابة لذلك (Haeri, 1994)، وتشير نيرة توحيدى إلى نموذج عضو البرلمان مريم جورجى، وهى التى ، رغم كونها من قبل غير مهتمة بالمساعى التى تستهدف حقوقًا للنساء، بدأت تعمل بتفسير نسوى للقرآن(V. Mogha-dam, 1994 a , 1994' Tohidi, 1996 a)

النوع والإسلام : النساء والمقاومة الموائمة

لماذا الموائمة ؟: ما من حركة نسائية مستقلة فى إيران تتقبلها الدولة، وما من مطبوعات تخالف، فى قليل أو كثير، خط التدين المتزمت يسمح بها، أما النزعة النسوية فإنها تدان باعتبارها إيديولوجية غربية تؤدى إلى إفساد النساء وبالتالى المجتمع، ولا تستطيع النساء، فى إيران والباكستان، ممن يهتممن بالعمل من أجل حقوق النساء وبتحسين أوضاع المرأة المعيشية ، لا يستطعن الدفاع علنًا عن إنكارهن للتزمت الذى يتخذ الإسلام واجهة، وإذا فعلن ذلك فسيضطررن إلى العمل سرًا أو إلى الهرب من البلاد: إن المتروك لهن هو فحسب إمكان التزام الصمت أو التعبير عن ملاحظاتهن المريرة لمعارفهن الحميمة أو داخل شبكة متآلفة الأنسجة من الأصدقاء

المقربين، أو العمل بشكل أو آخر فى سبيل القضايا النسوية (بلوغ الأحسن بحقوق النساء وبنوعية المعيشة وبطبيعة المساواة بينهن وبين الرجال وبإمكاناتهن) داخل إطار عمل إسلامى . وعلاوة على ذلك ففى البلاد الإسلامية، التى يشتدّ فيها تأثر الحكومات والشعوب "بالإسلاميين" أو بالأصوليين أو بالآخرين الذين يساندون أفكاراً متشددة بشأن النوع، يصعب على النساء أن يهاجمن بأشخاصهن علنًا قواعد النوع أو الإطار الدينى الذى ترتكز عليه، والنساء بصفة عامة لا يرغبن فى التصدى للثوابت من المعتقدات الثقافية والدينية فى مواقف من هذا القبيل لأنهن قد يعرضن روابطهن بالجماعة والأسرة والدين للخطر ، وقد نجح الإسلاميون إلى حد كبير فى إلصاق تهمة خيانة الإسلام والأمة بالتآلف أو التقارب مع النسويين ونساء الغرب، وبذلك عزلوا النساء المسلمات فعليًا عما فى الساحة من حركات نسائية واستراتيجيات داعمة .

وفى البلاد الإسلامية التى شهدت انبعاث الإسلام فى كل من الوعى العام والسلطة السياسية يوجد بصفة عامة، بشأن القواعد النوعية والحدود المفروضة على النساء،اتجاهان متعارضان وإن كان أحدهما يكمل الآخر؛ فالإمكانات المتاحة للنساء داخل إطار العمل الدينى تتزايد وفى الوقت نفسه يحد الإسلاميون من إمكانات النساء خارج أطر العمل الإسلامية ويسعون إلى السيطرة على النساء داخل هذه الأطر، تاركين لهن قليلاً من الخيارات عدا المواءمة .

سيطرة الإسلاميين المحكمة، والعواقب الجسيمة لعدم الامتثال :

تضع ضغوط الأصوليين حدوداً على حرية النساء فى الانتقال وملبسهن وتعليمهن وعملهن. وتقوى المواقف الأصولية سلطة الذّكر وتحكم السيطرة الجنسية وتعرض النساء لعنف محتمل، ويسعى الإسلاميون إلى جعل النساء متجانسات ودفعهن إلى خدمة الجماعة والذكر والأسرة .

لقد تم الحد من حرية النساء فى الانتقال، بما أنهن لا يستطعن أن يذهبن إلى أى مكان بدون قريب من الذكور كمرافق؛ وعلى سبيل المثال يمكن أن تواجه النساء

الإيرانيات متاعب خطيرة من جانب السلطات الحكومية إذا ضبطن فى صحبة رجال ليسوا أزواجًا لهن أو آباء أو أخوة أو أبناء (RAzavi, 1993) .

ويتم تقييد عمالة المرأة وإمكاناتها التعليمية (Moghada, 1994) ، وفى إيران يمتنع على النساء أن يصبحن قاضيات، ويقصين عن الوظائف العامة أو يلاحقن حتى يتركوها، ويحال بينهن وبين كثير من مجالات الدراسة, Higgins and shoar - Chappani (1994' Mogab 1995، والعاملات بالحكومة ملزمات بارتداء الحجاب المتعارف عليه، واللاتى لا يفعلن هذا، أو لا يستطعن أن يظهرن معرفة كافية بإسلام الدولة أو الاستمساك بالمعتقدات الصحيحة، يفقدن وظائفهن .

إن الأهمية التى يضفيها الإسلاميون على حجاب النساء تشجع الرجال على ملاحقة النساء، المكتسيات بأسلوب لا يليق، وإيذائهن، وفى إيران أخذت، بعد الثورة، جموع من رجال يسمون أنفسهم "جلادى النساء العاريات" تجوب الشوارع فى شيراز وغيرها لمهاجمة النساء اللاتى يعد حجابهن أقل من اللائق، وخلال فترة ما بعد الثورة الإيرانية مباشرة دأب الحرس الجمهورى على وقف النساء، اللاتى لم يكن مكتسيات بما فيه الكفاية أو المتزينات بمساحيق الوجه أو طلاء الأظافر أو تاركات خصلة من الشعر تنزلق خارج غطاء الرأس، وإيقاع العقاب البدنى بهن على الموقع أو اقتيادهن إلى السجن، وقام الرجال منفردين بتوبيخ النساء، غير المحجبات على النحو الصحيح، أو بصفعهن أو برفض أداء خدمات لهن، وقد تقوم فرق من الرجال بضرب النساء غير المكتسيات بما فيه الكفاية أو المنغمسات فى أنشطة تعد غير لائقة بالمرأة مثل ركوب الدراجات (Sciolino 1997, 50). إن أجساد النساء تتحول إلى ساحة قتال؛ وزينتهن، وتواضعهن وعزلهن وسلوكهن وتفاعلهن مع الذكور، كل ذلك يتحول إلى نقاط اشتباك بالمدلول الرمزى – السياسى – الدينى[٢٥] .

وتوفر الأصولية و"الإسلامية" أعذارًا مناسبة لفرض الثقافة، والأعراف، المحلية بفاعلية أقوى، ومن تلك الأعراف كون الشرف مستمدًا من الأنثى، وكذلك العار! ففى القرية المصرية "يتوقف شرف الرجال على طهارة مسلك الإناث من أفراد أسرهم" (Brink, 1997, 502). ومع اكتساب عزل النساء ، وتواضعهن ووقوع نشاطهن الجنسى

تحت سيطرة الذكور، قيمة المعالم الأصولية الإسلامية الرئيسية ينال الذكور مزيداً من الإقرار لما يمارسون من سيطرة على الإناث من أفراد أسرهم وضبط لنشاطهن الجنسى، وتذكر التقارير أن بعض المناطق، المتأثرة بالأصولية، ترتفع فيها معدلات جرائم الشرف التى تكون ضحاياها من الإناث .

ويسعى الإسلاميون إلى استعادة سيطرة أكثر إحكاماً على نشاط المرأة الجنسى وادّخاره لمنفعة الأسرة والأمة، وفى إيران تم تخفيض الحد الأدنى لسن زواج الأنثى من ستة عشر عامًا إلى تسعة. وهناك تركيز مجدد على زواج "المتعة" أو "الصيغة" ، ذلك التقليد الشيعى الذى يبيح الزواج المؤقت (Haeni, 1994) : فيباح للرجل أن ينال جنسياً أى قدر يريده من النساء بمجرد دخوله طرفًا فى عقد شفوى يحدد مدة العلاقة والمبلغ الذى سيدفع للمرأة، وشجع مسئولو الجمهورية الإسلامية الزواج المؤقت بين الشباب لمنع الفساد المشابه لما فى الغرب، وهذا بالرغم من أن البكارة موضع تقدير كبير فى إيران وأن زواج "الصيغة" يصيب الأنثى بوصمة ويضر إضراراً بالغًا بفرصتها فى زواج دائم (Haeri, 1994) والنساء الإيرانيات لا يحق لهن مغادرة البلاد دون إذن الأوصياء عليهن (الذكور)، وذلك خوفًا من أن يتعرضن للإفساد، والفتيات المنفردات لا يسمح لهن بالدراسة فى الخارج[٢٦] .

وقد ألغت الحكومات الإسلامية قوانين الأسرة التحررية، مما أضر بالنساء (Pok-zad, 1994)، وألحقت بعض التشريعات الجديدة أذى بالنساء (APKamland Friedl, 1994) وفى الباكستان يتطلب قانون "الحدود" أن تأتى المرأة بثلاثة شهود (ذكور) مسلمين على واقعة الاغتصاب حتى تستطيع أن توجه التهمة إلى المغتصب، أما إذا اتهمت امرأة، دون الوفاء بما يتطلبه القانون، أحداً باغتصابها، وبالتالى أقرت بما تم من اتصال جنسى، فإنها هى التى تجلد عقابًا على جريمة الجماع غير المشروع ! ومن ثم فإن النساء الباكستانيات يفتقدن أساسًا الحماية القانونية من الاغتصاب) Ahmed, 1994; Haeri, 1995' Mehdi, 1990' Mumtas and Shaheed, 1987).

وبصفة عامة تقصر الحركات الإسلامية الأصولية الغرض من النساء على خدمة الذكور والأسر والمجتمع الإسلامي، ويجب أن تسخر المرأة وعملها للحفاظ على

"التقاليد" والتدين والهوية الجماعية، ونشاط الذكر الجنسي وحقّه في الإنجاب هما موضع التمييز، والنساء هن وسائل تكاثر المجتمع الإسلامي بيولوجياً واجتماعياً، وفي المجتمعات الأصولية يتم الضغط على النساء، حتى يلتزمن ذلك الخط، عن طريق تهديدهن بالعقاب داخل الأسرة وخارجها وباحتمال الطلاق فالحرمان من الأطفال والدعم الاقتصادي، أو باستنزال اللعنات عليهن (Haerl, 1993, Hardacne, 1993, 139 - 143' Rush, 1993)

فوائد المواءمة :

تقدم البلاد، التي أخذت بالصيغة الإسلامية، للمرأة إمكانات هي أكثر انحصاراً في الأطر الدينية، وذلك في حين أن تلك البلاد تقيد النساء وتنذر غير الملتزمات بالعقاب البدني، ومن تنتهك الأطر تتعرض للعقاب ويحظر عليها الكثير من الأنشطة والمهن أو يتم صدها عنها، ومعظم النساء في تلك البلاد لا يملكن من خيار سوى العمل داخل إطار إسلامي، إما لافتقارهن إلى إمكانيات أخرى أو لعدم علمهن بها، وقد اقترنت زيادة ظهور النساء، في بعض من مجالات الحياة العامة، بالأخذ بالصيغة الإسلامية؛ فالآن تشهد النساء الشرق – أوسطيات، أكثر من ذي قبل، الشعائر في المساجد، وذلك بالرغم من ضرورة التزامهن بقاعدة الفصل بين الجنسين[٢٧]، وفي شيراز بإيران تظهر في المساجد المبنية حديثًا، كما تذكر زهرة كمالخاني (١٩٩٧)، شرفات خارجية للنساء الحائضات، فلا حاجة بهن إلى أن يمكثن على مبعدة حتى لا يلوثن المقام وسائر المصلين، وأيضًا في إيران تزدهر الملتقيات النسائية التي تتخذ المنازل مقاراً. وتقوم الباحثة عزم تراب (١٩٩٦) بمجهود لتوثيق نشاط النساء المتزايد في اللقاءات الجماعية بهدف أداء الشعائر، وقد بلغ من كثرة عقد تلك اللقاءات للصلاة، أو "الجلسات" (كما تسمى أيضًا بالفارسية)، في ذلك الحي من جنوب طهران حيث كانت عزم تراب تجري أبحاثها، أن النساء أمكنهن أن يخترن من بين العديد منها في اليوم الواحد، والتزايد في لقاءات النساء الدينية يمدّ الإناث، المشتغلات بمهنة الخطابة في الموضوعات الدينية، بإمكانات مثمرة .

ويوجد فى إيران مـا بعد الثورة "مناخ دينى جـديد يفاخـر بأنه يشـجّع المشـاركة الفعالة من جانب نسـاء متدينات على مستوى عال من التعليم والثقافة" (Kamalkani , 1997, 88) ونسـاء من هذا القبيل يستطعن أحيانًا إلقاء الأحاديث على جمهور يشمل الرجال، وفى حـالات كتلك ألغى الحظر على سماع الرجال أصوات النسـاء، وقد تلقى القيـادات النسـائية الدينية أحاديثها من المذياع، أو قد يسـتخدمن مكبرات الصوت لإذاعة خطبهن على جموع غفيرة من النسـاء. كمـا توزع أشـرطة صـوتية لتسجيلات أحـاديث الواعظات (الإناث)، يصـحبها إيضـاح مؤدّاه أن مـا للمـهمـة الدينية من دلالة يلغى الحظر على أصوات النسـاء .(Kamad Rhani, 1997)

ويتعلم النسـاء، فى جميع أنحاء الشرق الأوسط، القرآن ويفقّهن غيرهن فيه. وفى مصـر، على سـبيل المثـال، تكون النسـاء حاضـرات فى المسـاجد، يتناقشن مع نسـاء أخريات فى الآيات القرآنية ويقدمن تفسـيراتهن الخاصة للمصـادر الإسـلامية، وفى إيران زاد التعليم الدينى للنسـاء على نحو حاسم؛ وتوجد فى شيراز الآن، كما تذكر زهره كمـالخانى ثلاثة معـاهد دينيـة تخرّج النسـاء الواعظات وتوفد ممن فى صـفوف الدراسة بها لتعليم النسـاء خارجها[٢٨]، وقد التحقت النساء فى إيران بالمعاهد الدينية، وهى رسميًا ساحة مقصورة على الذكور، فتحضـر مئات الفتيات المناهج المعدة لهن خصيصًا بالمعهد الدينى فى قم[٢٩]، وتستطيع الخريجات (الإناث) المتخصصـات فى الدين الحصول على مرتبات بتدريس مواد موضوعها القرآن، فى هذا العدد الكبير، الذى يزداد كل يوم بما يضـاف إليه، من المعاهد الدينية النسـائية، أو بإلقاء الأحاديث فى الملتقيـات النسـائية، وكثيرًا مـا تملك الواعظات من النسـاء مـا يكفى من المؤهلات للتقدم بتأويلات دينية (أيضًا تستخدم اللغة الفارسية كلمة "تفسير") وكثير منهن كتبن أطروحات إسلامية (تسـتخدم اللغة الفارسـية أيضًا كلمة "رسالة") ومنهن من بلغن مرتبة "مجتهدة" الرفيعة (والكلمة فى اللغة الفارسـية أيضًا) واستقطبن الموالاة على نطاق واسع. بل أن بعضًا منهن قد أممن النسـاء فى صلاة الجماعة، وهذا بالرغم من أن النسـاء يختلفن فيمـا بينهن فيمـا إذا كـان يحق للإناث تولى تلك المهمة التى ظلت وقفًا على الرجال (Kamal Khani , 1997)، وأيضًا فى إيران تكتب النسـاء الإسلاميات فى

المجلات النسائية وفى الصحف، وبالإضافة إلى أن النساء المسلمات يمثلن رموزاً للهوية الإسلامية والوطنية وللقوة وللوحدة فمن الممكن أيضاً أن يقدمن الدليل على أن الإسلام عصرى وتقدمى، وإذن فنصيب النساء، فى إيران، من الظهور هو في ازدياد.

وقد رصدت، أثناء إجرائى أبحاثى على نساء الشيعة فى بشاور خلال صيف عام ١٩٩١ الذى اتفق مجىء شهر محرم فيه، تزايداً فى أداء النساء الشعائر مقترناً بتنامى أصولية دينية وبتقوية هوية شيعية وبتعاون وثيق بين أفراد من الشيعة اختلفت أصولهم العرقية، وقد أفادت النساء من الاتساع بإمكاناتهن لكى يشاركن فى أنشطة دينية من قبيل تكوين صلات اجتماعية وشعائرية بين مختلف الجماعات الشيعية والإبقاء على تلك الصلات، وتعليم وإرشاد غيرهن، وتنظيم إقامة شعائر حداد النساء والإشراف عليها واختيار مواقعها، ودفع غيرهن لحضور الأنشطة الدينية، وتبدى النساء حماساً شديداً فى انخراطهن فى الممارسات الشعائرية والجهاد فى سبيل الطائفة (الشيعية)، ناصحات غيرهن بالتواضع والورع، وعاملات على تكوين التقاليد بالاقتباس تارة وبالابتكار أخرى، ومن خلال ارتباطهن الشعائرى المتشعب عرفت النساء الفخر والإحساس الواضح بالذات ونلن العرفان الاجتماعى وكذلك إمكانات تطوير النمو الروحى وكفاءة فى تنظيم الشعائر ومهارات فى تكوين الشبكات الاجتماعية (Hegland, 1997) .

وقد تستثمر النساء الإطار الإسلامى، المفروض قسراً، لصالحهن، فنساء الطبقات الدنيا المحافظة يجدن فى الحجاب والفصل بين الجنسين، اللذين تفرضهما "الإسلامية"، الوسيلة للتعليم والعمل والأنشطة العامة دون التعرض لخطر فقدان دعم الأسرة والمجتمع، فمن الأيسر على المرأة أن تخرج من المنزل وهى مرتدية الحجاب لأن العواقب السلبية لخروجها تكون أقل، وبالفعل يشكّل الحجاب حصناً متحركاً(٣٠)، والأنشطة الإسلامية تزود المرأة بإمكانات إضافية فى مواقف قد تضيّق الخناق بشدة على الإمكانات غير الدينية .

غـيـر أن تلك المواقع والإمكانات المتـاحـة للنسـاء فى أنظمـة الحكم الإسـلامـيـة مـقصـورة بشـدة على جـمـاعـات بعينها مـن النسـاء فقط؛ وعندمـا تنتـشـر الأصـولية الإسلامية فتشمل المناطق الريفية تضار النساء، وفى العادة تقتصر الأنشطة الدينية لنسـاء القرى على الممارسات غير الرسمية التى يقوم بهـا الأهالى. وفى إحدى القرى المصرية وجدت جودى برينك (١٩٩٧) أن الشبان الأصوليين يضغطون على أخواتهم لكى يرتدين الحـجـاب كـامـلاً ويكفـفـن عن الانغـمـاس فى ممارسـات "لا إسـلامـيـة" و"خرافـيـة"؛ وإذن فقـد وجدت نسـاء القرى تلكن، وهن غير قـادرات على تعلم القرآن بسبب أميتهن ومحظور عليهن الذهاب إلى المسجد وغير مسموح لهن بمغادرة البيت للقاء نساء أخريات والحديث معهن فى الدين، أنفسهن "محرومات من معظم شعائرهن الدينية" (Brink, 1997: 204) .

وحتى فى المناطق الحضرية فـإن الإمكانات الدينيـة المتسـعـة تكون متاحـة فقط لبـعض النسـاء؛ وفى إيران نجد أن مـا يرتبط بـالدين من نفـوذ ومـواقـع مـتـمـيزة يتـاح للنساء المتعلمات وأمـهات الشـهداء وقريبات المبرزين (الذكور)، من أصـحاب المناصب الدينية، والزوجات صغيرات السن اللاتى لم يرزقن بأطفال والنساء الأكبر سنًا اللاتى ترك أبناؤهن الكبـار المنزل (Friedl, 1994). والنسـاء المسـتـمـسكات بالتـقـوى اللاتى يحـضـرن "الجلسـات"، واللاتى وصـفـتـهن عزم تراب، كن أسـاسـًا أمـهـات لأبناء كبـار وجدات ومن ثم متـحررات نسبيًا من مسئوليات العناية بالأطفال، ونجاح المرأة كواعظة "جلسـة" يتطلب علمًا وشـخـصية قوية جذابة وذكاء وتـدينًا ومقدرة على الحديث وأخيرًا، وليس آخراً، الإذن لها بالدراسة والحديث على الملأ من الوصىّ (الذكر) عليها! وستزيد خطوة وضـع النسـاء المتحدثات والملتقيات النسـائية تحت إشـراف حكومى مـبـاشـر – باشتـراط استـصـدار الواعظة شـهـادة – على سـبيل المثـال – من الحد من إمكانيات النسـاء بلوغ تلك المواقع إلا بمواصـفـات مـعـينة (Torab, 1996)، ويتـعين أن يقـر مـجلس مشكل المرشـحات من النسـاء للمنصب، وهـاتيك المرشـحات هـن عادة ذوات قربى وثيقة بالزعمـاء الدينيين (الذكور)، ولا يعمل من النساء فى هذا المجال إلا جمع صغير قدرت إحـدى الصـحـفـيـات عـدده بمـا لا يزيد عن سـتـة وثلاثين (Sciolino, 1997, 48) وهـاتيك

النساء يستخدمن نفس لغة رجال الدين ونصوصهم الفقهية لكى يضغطن بحصافة من أجل تغييرات تفيد النساء .

وبالمثل اقتصرت المكانة الرفيعة فى شعائر بشاور الشيعية على النساء المتعلمات الموسرات اللاتى لا يحملن أعباء الأمومة، والمؤديات الشهيرات لـ "نوحة" (إنشاد الصباح) كن نساء صغيرات السن غير متزوجات وعلى قدر من التعليم، وتربطهن صلة القرابة بالزعماء (الذكور) الشيعيين ميسورى الحال ، والمبرزات من منظمات "المجالس" والواعظات والقائمات على الشعائر كن نساء أكبر سناً منهن الأرامل والعوانس والنساء اللاتى لم ينجبن أو من كبر أبناؤهن (Hegland, 1997)

وقد تلقى النساء، إذا لم يخضعن أفعالهن للثوابت التى يمليها الذكور المسلمون، معاملة مهينة أو ينبذن أو يلاحقن أو يحرمن، من مواصلة العمل أو الدراسة، أو يكرر ضربهن فى البيوت أو يهاجمن فى الشوارع أو يلقين فى السجون أو يعذبن أو يغتصبن أو يقتلن [٣١] ! لا يكاد يدهشنا إذن ما فعلته الغالبية العظمى من النساء المقيمات فى البلاد الإسلامية من تحقيق الإشباع الشخصى عبر شكل أو آخر من "الاحتجاج الموائم"[٣٢] .

إستراتيجيات النساء المسلمات للمواءمة

إزاء التشديد الأخير، فى أعمال البحث العلمى ، على الفعل Agency – بمعنى ما يفعله الأفراد لخدمة مصالحهم الخاصة – تصدى كثير من الباحثين بجهدهم العلمى للطرق التى توصلت بها النساء المسلمات – حتى المقيمات منهن فى البلاد الآخذة بصيغة "الإسلامية" – إلى التحكم فى المبادئ الدينية والشعائر لكى يحسنّ أوضاعهن دون أن يخاطرن على نحو مقلق بأمانهن أو باتصالاتهن الأسرية والاجتماعية والدينية، وبصفة عامة فإن احترام المرأة وحمايتها يتوقفان على طاعتها والتزامها الصمت (Kondiyoti , 1987, 1988, 1991, 1991 b)، ومن ثم فإن النساء عادة لا يمارسن المقاومة علناً. غير أن النساء المسلمات كثيراً ما يتوصلن إلى طرق حاذقة لانتقاد السلوكيات

المنسوبة للدين والمنطوية على كره المرأة وهن يتفادين المفاهيم، والسياسات، الدينية الممجدة للذكورة، ويستخدمن حتى الأطر الدينية والاجتماعية المطبقة عليهن ليفعلن ما يرغبن فيه ويخدمن مصالح النساء إلى مدى أو آخر، وقد بدأ اهتمام الباحثين ينصب على "ما تقوم به النساء أنفسهن من جهود لتشكيل حياتهن الدينية والثقافية" (Friedl , 1997, 155) وحتى فى أوضاع مملاة عليهن بصرامة. ذلك أن النساء يستطعن، فى جلسات حميمة أو فى ملتقيات نسائية، أن يعربن عن معارضتهن، كما يستطعن أن يعصين، وأن يرتدين الحجاب بأسلوب لا يفى باللياقة المتعارف عليها، وأن يطورن تأويلات خاصة بهن لنصوص الإسلام، وأن يستترن ويتخفين خلف مظهر من السلوك الورع، وأن يدلين بأصواتهن، وأن يرقين إلى المناصب العامة، وأن يضغطن من أجل التغيير، وأن يتخذن من الشعائر والمرويات ما يفى بما يحتجنه هن، وقد يحوِّرن فى المدلولات الدينية لكى تلائم، بشكل أفضل، أوضاعهن المعيشية .

والنساء اللاتى يفتقرن نسبياً إلى النفوذ والموارد قد يستطعن فحسب أن يبقين آراءهن النقدية طىّ أذهانهن أو أن يدلين بها فى الخفاء لآذان حميمة موضع ثقة، وقد ذكرت عالمة الأنثروبولوجيا إريكا فريدل، فى دراستها لنساء قرية "بوير أحمد"، أن تلك النساء جاهدن لكى يتوصلن لتوفيق أوضاعهن داخل مجتمع متدين يسيطر عليه الذكور، وكن فيه مستبعدات من الشعائر الدينية المهيبة ومدانات بخطيئة متأصلة فيهن بحكم نقصهن الطبيعى! وتقول إريكا فريدل إن امرأة أمية فقيرة قالت لها "بتأكيد جازم إنها تظن أن الرجال، بالأسلوب الذى يدعون فيه إلى الدين ويمارسونه، يحرّفونه عمداً من أجل قمع النساء!" (Friedl, 1989, 133)

وتسجل عالمة الأنثروبولوجيا آن بتريدج أن ملقية العظة، فى إحدى جلسات الـ "روزه" النسائية بشيراز أنذرت أى امرأة لا تجيب طلب زوجها أن توفر له المتعة الجنسية بأنها "سوف تعلق من ثدييها فى جهنم"، وتعقيباً على ذلك الوعظ المنطوى على كره النساء همست شابة من الحاضرات فى إذن جارتها: "وإذا لم يجب الرجل زوجته إلى طلبها هى ذلك،ممّ يعلّق؟" (1989, 106)

وعقب ثورة سنة ١٩٧٩ فى إيران سعى الملاّوات، الذين شغلوا مواقع فى القرية التى كنت أجرى بها أبحاثى ، إلى منع النساء من الرقص فى الأفراح، وعلقت زوجة

صغيرة السن بسخرية: "إذا كان الرقص خطيئة إلى هذا الحد، فلماذا إذن يسمح للرجال بأدائه؟!"، واحتجت النساء الإيرانيات على التمثلات السائدة للأنوثة ونشاط الأنثى الجنسى عن طريق التعبير بأغان موحية فى احتفالات زفاف صديقاتهن (Safa- Asflahani, 1980)، ولدينا، بفضل أبحاث شاهين جرامى، أدلة على ذاتية نوعية انتقادية لدى النساء الإيرانيات بالرغم من طوفان البلاغات، من قبل المصادر الرسمية، بالمفاهيم الإسلامية للأنوثة، وما يدعم ذلك من إجراءات قمعية صارمة، وقد رفضت النساء محاولة نظام الحكم قصر المرأة على مجال المنزل، ومن ثم رفضن الحظر على عمالة المرأة (Gerami, 1994, 346)

وللنساء، فى الملتقيات الدينية التى تتخذ المنازل مقاراً لها، أن يوجّهن إلى الواعظة أسئلة، وأن يختلفن معها أو مع مشاركات أخريات، أو أن يعبرن بكل طاقتهن عن آرائهن الخاصة المخالفة؛ وفى أحد الاجتماعات الدينية بشيراز احتدمت مناقشة، كان محورها عدالة الزوج، إلى حد أن الواعظة دعت إلى ترتيل جماعى لصلاة وسلام على الرسول (وفى اللغة الفارسية أيضًا كلمة "صلوات" التى تنطق "صلفات")، ولكن النساء واصلن شكواهن من حق الرجال المسلمين فى تعدد الزوجات (Kamal Khani, 1997, 124)

وحتى النساء اللاتى تحكمهن بصرامة القواعد "الإسلامية" للأسرة والمجتمع، تلك القواعد التى تملى الخضوع والطاعة وإنكار الذات، يقاومن ذلك التحكم عبر أفعال، قاصرة، من العصيان؛ فللمرأة أن تمارس ضغطًا على زوجها أو أبيها أو أخيها عن طريق عصيانها الأوامر أو رفضها تقديم الخدمات، ولكن رفض إجابة الذكر إلى مطالبه هو انتهاك للأخلاقيات الإسلامية وبرهان آخر على أن المرأة بطبيعتها خاطئة (Friedl, 1994)

ومن البديهى، والمجتمعات الإسلامية تشدد على الحجاب، أن تحول النساء الحجاب إلى مناورة من مناورات المقاومة! فالنساء يتحجبن لتحقيق أهدافهن على نحو أفضل (٣٣) ؛ فالنساء المحجبات يستطعن، بسهولة أكثر، الانتقال بالأتوبيسات والسير فى الشوارع منفردات، وإذا حضرت النساء فصول الدراسة، أو غشين أماكنهن

المهنية، وهن محجبات، فإنهن يظهرن إذعانهن لمتطلبات الورع الدينى ، وتوقهن إلى إرضاء الرأى العام، بينما يعملن فى سبيل أهدافهن الخاصة، وتستطيع النساء المحجبات الارتباط بكم أكبر من الأنشطة فى حين أنهن يتعرضن لكم أقل من المتابعة والملاحقة .

وفى إيران، حيث تفرض الجمهورية الإسلامية الحجاب، تلتزم حتى النساء المعارضات للحجاب تمامًا بستر رؤوسهن وقاماتهن، وعندما احتجت النساء الإيرانيات علنًا، فى بداية الثمانينيات، واجهن عقوبات كان من بينها السجن، وقد عرفت النساء أن عليهن أن يتقبلن الحجاب ولكنهن قاومن قانون التواضع الإجبارى بطرق حاذقة (Moghissi 1994)، فكثيرات منهن يلتوين بالتواضع الإجبارى ويستغللن "الحجاب القويم" لكى ينلن قبولاً رسميًا ومن ثم التقدم والمزيد من النفوذ، وقد تلتزم أخريات بحرفية القانون وفى نفس الوقت يتملصن من تنفيذ الغرض الأساسى المستهدف منه بأن يحولن الحجاب إلى زينة من طراز شائع (Haeri, 1993: 190 - 191; 1995) وهن يتحدين الحجاب بطريقة حاذقة فيتركن خصلة من الشعر تنزلق خارج أوشحتهن أو يزينّ وجوههن بقليل من المساحيق أو يرتدين جوارب غير معتمة على أقصاها، ومثل تلك الأفعال الفردية قد تجلب عليهن الإدانة بتهمة "الحجاب المعيب" فالعقوبة,Friedl) (Haeri, 1993, 1995 a ,158 -158 -152 ,1994. إلا أن مروق النساء الطفيف، فيما يبدو، قد كان له بعض التأثير، فقد تراخى التتبع المتشدد لمثل تلك الانتهاكات الحاذقة للقاعدة .

وقد تستمد النساء إحساسًا بأهميتهن ككل من المسامع التى تلقى عن كبريات النساء المسلمات فى التاريخ، ومنهن السيدة زينب، ابنة السيدة فاطمة الزهراء، التى لحقت بشجاعة بأخيها الحسين فى كربلاء وبقيت هناك بعد استشهاده ، فرعت الباقين على قيد الحياة ثم كان لها الفضل فى بقاء قصة كربلاء حيّة فى الذاكرة، والتى تستمد منها معتنقات المذهب الشيعى مبررًا لتأكيدهن ذواتهن ولتطلعهن إلى القيام بأدوار فى الحياة العامة [٣٤].

وبعض النساء فى إيران يظهرن فى العلن مسلكًا ورعًا للتمويه على سلوك سيئ فى الحياة الخاصة (Friedle , 1994, 164) . هاتيك النساء قد يحاولن التلاعب بـ"قانون

الورع" الإسلامى عندما ينشدن الالتحاق بالجامعة أو الترقى فى السلك المهنى، وذلك بأن يتبعن بدقة شديدة وبمباهاة قواعد ما يعد، سياسياً، صائبًا من لباس وحديث وسلوك .

وقد تولت، فى إيران، بعض النساء، اللاتى تربطهن صلة قرابة بالشخصيات القيادية (من الذكور)، مسئولية مؤسسات وتنظيمات، وبعض النساء المواليات لنظام الحكم، عن إخلاص، خضن الانتخابات ودخلن البرلمان (Esfahandiari 1994) ، وقد سعت الإناث من أعضاء البرلمان، بحذر، إلى التحسين فى أوضاع النساء، ومن بين مكتسباتهن إجازة أمومة مدتها أربعة أشهر، ومرتبات بأثر رجعى عن العمل فى المنزل للنساء اللاتى طلقهن أزواجهن، ومشروعية الإجهاض فى سبيل إنقاذ حياة الأم، وقانون لتكافئ الفرص وعقوبة السجن (من عشرة أيام لشهرين) وحدها وليس أربعًا وسبعين جلدة، للنساء اللاتى يغفلن ستر وجوههن وأبدانهن كما يليق (scioli no,1997,49,) وقد أثبت عزم طلقانى، ابنة الراحل الجليل آية الله طلقانى والمعروفة بصراحتها، سلطات النظام بشدة لتقصيرها عن الاعتداد بحقوق المرأة الإنسانية) (sanasarian, 1992, 49 وتقترح نساء النخبة المسلمات أن تكون المرأة مؤهلة للانتخاب لمنصب الرئيس ولشغل منصب القاضية، وقد اقترحن إنشاء ملاجئ للنساء اللاتى يتعرضن للضرب المتكرر، يكون من مهامها منع وقوع الطلاق تلقائيًا بمجرد إرادة الزوج وحماية البنات من الزيجات المفروضة قهراً .

وفى ديسمبر سنة ١٩٩٦ دعت النساء إلى تعديل قيمة المبلغ، المتفق على أن يدفعه الزوج لزوجته فى حالة الطلاق، وفقًا للتضخم الذى جرى بين وقت الزواج ووقت الطلاق، واعترض برلمانى (من الذكور) قائلاً: "إن المرأة التى تتزوج فى سن صغيرة، لها قيمة كبيرة لدى زوجها، وإذ تتقدم فى السن تقل قيمتها. ولذا فليس من العدل أن يتم التعديل بالزيادة بسبب التضخم لأنها (بعد زمن) تساوى أقل"، وثارت ثائرة النساء، وردت برلمانية (أنثى) بحدة قائلة: "إنه يظن أن النساء خلقن لكى يستخدمهن الرجال، أنهن الجنس الثانى الذى يجب أن يكون فى خدمة الرجل. هذا مخالف للقرآن"، وفى نهاية الأمر أجيز الاقتراح .

وأخيراً عبّرت النساء، والآخرون الذين أُضيروا فى إيران، عن رفض الوضع الدينى – السياسى بقوة الصوت الانتخابى، ففى الانتخابات الرئاسية التى جرت سنة ١٩٩٧، وبالرغم من مساندة النظام السياسى فى الجمهورية الإسلامية لرئيس البرلمان على أكبر ناطق نورى، صوتت نسبة ٦٩٪ من النسبة الكلية، وهى ٩١٪ من أفراد الشعب الإيرانى ، لصالح منافسه المعتدل رجل العلم والدين محمد خاتمى، وكانت لمساندة النساء والشباب الفضل فى انتصار خاتمى الساحق .

وفى معظم الأحيان تكون المقاومة التى تظهرها النساء الشيعيات، للتعاليم الدينية الممجدة للذكورة والمتلقاة بطريقة فوقية، إعادة تفعيل غير معلنة وأحياناً غير واعية، لهذه التعاليم، مشددة على المعالم البارزة ومقلة من شأن معالم ليست موضع نفس الترحاب أو محورة فى مدلولات تلك المعالم، وتواصل الغالبية العظمى من نساء الشرق الأوسط تزودهن بالإشباع الروحى والاجتماعى مما يعتنقن من معتقدات ومما يؤدين من ممارسات، هى من وحى الإسلام، حتى وإن لم تزد هذه وتلك عن الإيمان القرير بالخالق والمشاركة فى ممارسات طقسية بمناسبة أو أخرى، وتمنحهن ممارساتهن الإسلامية عوناً دينياً، وتأتيهن بمساندة المجتمع، كى يتغلبن على الأحداث التى تحتمها طبيعة الحياة الدنيا، وفى مقدمتها الموت. ويمكن أن يكون أداء الصلوات الخمس يومياً مهرباً هادئاً من أشغال المنزل التى لا تنتهى ومن رعاية الأطفال. إنها لحظات للتأمل، ترفع من مستوى المرأة الروحى .

وفى التقليد الشعبى ، بوجه خاص، يشعر الناس بأن النساء مرتبطات عاطفياً بشهداء كربلاء وآل بيت النبى ، على نحو خاص، وبما أن النساء فى هذا العصر قد عانين هن أنفسهن كثيراً ، فإنهن يتوحدن عاطفياً بنساء كربلاء النائحات، وهناك أيضاً شعور بأن القديسين، وقد مس نواح النساء والتماسهن بركاتهم بشتى الوسائل شغاف قلوبهم، قد يتنازلون بالاستجابة لما يلتمسن .

وبصفة عامة تكيف النساء الشعائر الدينية والمناسبات بحيث تخدم أغراضهن، وذلك مع تمسكهن، فى نفس الوقت، بملامحها الدينية والروحية. وفى القرية الإيرانية التى اتخذتها موقعاً لأبحاثى ارتبطت النساء، خلال الفترة الثورية فى سنتى ١٩٧٨

و ١٩٧٩، بالتحريض على المظاهرات المناهضة للحكومة والقيام بها، مدافعات عن خروجهن باعتباره واجبًا دينيًا (Hegland, 1983, 1990, 189)، وبعد الثورة لجأت النساء بوجه خاص إلى مناسبة جليلة هى زيارات المقابر، التى تتم عصر كل يوم ثلاثاء، للتسرية والتلاقى الاجتماعى، وقد أعوزتهن مناسبات أخرى للقاءات المشروعة (Friedle, 1994, 163) وزيارة الأضرحة (مقابر الشخصيات المقدسة) القريبة هو نشاط تسيطر عليه الأنثى (Betteridge , 1993, Mernissi, 1989' Narasamamba, 1992' Topper (Lindis Farme 1990)، ونساء كثيرات يكنّ أكثر ارتياحًا عندما يتوجهن بصلواتهن من خلال وساطة من هم موضع التقديس. وبالرغم من أن الرجال يقللون من قيمة زيارات النساء للأضرحة فإن النساء يتمثلن هذه التجربة بشكل إيجابى كما تدلل نانسى تابر (لندزفارن)؛ فمن خلال زيارات الأضرحة وخدمات الموالد تحوز النساء "صلة بالقوى الغيبية لا دخل فيها للبشر" (Taper, 1990, 250)، وحتى النساء المتعلمات، اللاتى لا يسلّمن ببساطة بزيارة الأضرحة، قد يشاركن (Narasa mamba , 1992) [٣٥]، وبعض الأضرحة قد بنيت لقدّيسات، وتقوم النساء بصيانتها، ولا يأتى لزيارتها سوى النساء .

ونساء الحضر يتبادلن المرطبات والأحاديث الشيقة فى لقاءات الـ"سفرة" والـ"روزه" وإحياء الذكرى فى شهر محرم، وقد يدعمن بالمال إقامة الشعائر من باب التنافس بينهن[٣٦] ، وكما تسجل آن بتريدج فإن "الوجبة الشعائرية يمكن أيضًا أن تكون للتباهى بالملابس والحلى، وللثرثرة اللاذعة والغناء والرقص (١٩٨٩، ص ١٠٥)، وكثيرًا ما تحاول نساء الشيعة، وقد حرمن من الوسائل الدنيوية، حل مشاكلهن عبر النذور الدينية ثم يحتفلن، عند حلها، بإقامة لقاءات الـ"روزه".

وقد سعت النساء المسلمات دائمًا إلى العثور، فى المعتقدات والممارسات الدينية، على مدلولات لما يخص حياتهن، إلا أن بعض التطوّرات المجتمعية قد تتيح للنساء أن يلتوين بالتعاليم والشعائر التى مركزها الرجل بطرق معينة، وفى الفقرات التالية اقدّم ثلاثًا من حالات، كانت موضع دراسة، تتبين منها كيفية استجابة نساء من الشيعة للتغير الاجتماعى، إذ يلتوين بالتفسيرات أو بالشعائر من أجل أن يعنين على نحو أفضل بأوضاعهن المعيشية الخاصة.

نساء قرية بوير أحمد: التعديل فى المثل النسائية وصناعتها

تظهر الباحثة إريكا فريدل، بالوثائق، كيفية استغلال نساء إيران ما بعد الثورة لازدواجيات، وتناقضات، دينية، واستخدامهن لنماذج مشروعة من الكمال النسائى فى الإسلام، وبنائهن، من موقعهن، نماذج أنثوية مثالية للدفاع عن كم كبير، لا حظر عليه أصلاً، من القرارات وأساليب المعيشة والشخصيات، وحتى فى الإطار الأصولى لمجتمعهن كانت نساء قرية "بوير أحمد" يعدّلن فى الأخلاقيات وفى المثل الأنثوية كى يدرسن ويعددن لمستقبل مهنىّ ويتجنبن الزواج، أو على الأقل كثرة الإنجاب، ويشاركن فى أنشطة التسرية المنظمة على النطاق المحلى(Friedl, 1997) .

تطوّر النساء العاديات مفاهيمهن الخاصة بهن لـ"مثالية المرأة" داخل سياق الحياة اليومية، كما تؤكد إريكا فريدل؛ والنساء، بدلاً من إظهار دلائل التقوى والتنفيذ للشعائر بحرص دقيق، يشددن على صفات، واجبة للتفاعل المتآلف، شأن العطف والأمانة والكرم (Friedle, 1997) وتسجل إريكا فريدل الكيفية التى تستحث بها النساء، فى جمهورية إيران الإسلامية، على الاقتداء بنموذج فاطمة الزهراء، ابنة الرسول، فى الطاعة والتواضع والتحمل، مما يفيد السلطات الذكورية الإيرانية للغاية! إلا أن ما يروى عن فاطمة، من إنكار الذات على مستوى رفيع، يفوق قدرة معظم النساء فى هذا الصدد، وفضلاً عن ذلك فإن هاتيك النساء، القادرات على القيام بالمسئوليات العائلية على أكمل وجه، ذوات ذكاء حاد وحسم ودراية، ومن ثم فإن المرأة التى تتمتع، فى آن معاً، بـ"الطيبة" بمدلولها الأخلاقى وبالكفاءة بمدلولها العملى هى شىء متناقض، وقد وجدت إريكا فريدل أن النساء الإيرانيات يكّون تصوراتهن الخاصة بهن للسيدة فاطمة ولابنتها السيدة زينب، فيرينهما شخصيتين عظيمتين مقدّستين تدركان مشاكل النساء وتتفهمان أساهن (Friedl, 1997.148 -151)

واعظة فى طهران تفنّد المستحدثات الفقهية بهدوء

فى أبحاثها على "جلسات" النساء (وكلمة "جلسات" توجد فى الفارسية أيضاً، حيث تعنى لقاءات للصلاة يتلى فيها القرآن وتناقش معانيه) وجدت عزم تراب (١٩٩٦) أن

النساء قد يصغن تفسيراتهن الخاصة بهن للإسلام، حتى حين يتبنين شكليًا المبادئ التقليدية، وقد ينقلن آراء هن، التى طورت ذاتيًا، إلى نساء أخريات، وتقوم عزم تراب، من خلال بحث ميدانى أجرته على خطيبة (أنثى) "جلسة" ذائعة الصيت هى السيدة "عميد"، بتحليل "وضع إثنوجرافى فيه يقرّ أحد الأفراد بتصورات للنوع سائدة ثقافيًا، ولكنه أيضًا يتحدث ويتصرف بما يفيد احتجاجه عليها" (Torap, 1996, 235) إن إقرار السيدة عميد، الشكلى، لاحتكار الرجال ما هو صواب ولانفعالية المرأة المتأصلة يتناقض مع تعديلاتها، المستوحاة من الإسلام ، للإيديولوجية النوعية ، لقد وافقت تمامًا الإمام عليًا فى قوله إن النساء ناقصات عقل ودين، وساندت الرؤية الإسلامية السائدة التى مؤداها أن الرجل والمرأة تختلف طبيعة كل منهما عن طبيعة الآخر اختلافًا متأصلاً، وأن كلاً منهما تؤهله طبيعته لمسئوليات ومجالات تختلف عن تلك التى تؤهل له طبيعة الآخر، وأكثر من ذلك دعت إلى الفصل القاطع بين الجنسين وإلى الحجاب التام .

إلا أن السيدة عميد، كما اكتشفت عزم تراب، قدمت، فى "تجربتها المعاشة" فى جلساتها، إعادة صياغة لتعاليم الإسلام النوعية تلك؛ لقد تطلعت إلى إرساء النساء مقاصد للممارسات الدينية والسلوك القويم، وبما أن مفهوم المقصد هو أنه يتطلب كلاً من مشاعر القلب وخواطر العقل فقد تأكد أن السيدة عميد تعتدّ بالنساء على أنهن عقلانيات بحكم قدرتهن، وبالرغم من أنها ذكرت رغبة النساء الطبيعية فى "الغزل مع الرجال" كمبرر للفصل بين الجنسين فإنها فى لقاءاتها تلك انحرفت بهذا الرأى ؛ فقالت إن الرجال هم الذين تحركهم الشهوات، ولذا فإن على النساء مسئولية صون الأخلاق بالحجاب والاحتجاب. والنساء، فى تفاعلهن مع السيدة عميد، ينسبون إليها بسمات ترتبط (عادة) بالذكورة فى الخطابات الدينية السائدة، إنهن ينظرن إليها، بفضل مقامها الدينى، كصاحبة عدل وحكمة وعلم موحى من السماء وبركة روحانية ومقدرة على الشفاء وهيمنة على النساء .

وكما تقول عزم تراب "لا تعترض النساء على الخطاب (الدينى) السائد، بل يكيّفنه ويتسامين به من خلال تمثلاتهن الخاصة للورع ... وتستطيع النساء، من خلال

مناقشاتهن وممارساتهن للشعائر أن يبدلن فى أنفسهن وظروفهن، هن وغيرهن، فى هذه الدنيا بطريقة إيجابية وأيضًا فى الآخرة." (Torap, 1996 , 248)

النساء الشيعيات في بشاور: تكوين مفاهيم بديلة للأنوثة من خلال ممارسة الشعائر وتأكيد تلك المفاهيم

فى بحثى الذى أجريته، خلال سنتى ١٩٨٩ و ١٩٩٠، فى بشاور (١٩٩٥، ١٩٩٧، ١٩٩٨ أ ، ١٩٩٨ ب) وجدت مثلاً آخر على الكيفية التى تستطيع بها النساء الشيعيات فى بشاور الاحتفاظ، فى نفس الوقت، بكم متعدد من المركبات على المستويات المختلفة للنوع، فبينما تقبل بعضهن، على أحد المستويات، النظرة السائدة، بفعل الدين، إلى النساء (كقاصرات أو ناقصات) فعلى مستوى آخر نجد فى الواحدة منهن تركيبة من الصفات تجمع بين روح المنافسة وتأكيد الذات والاقتحامية والكفاءة وذيوع الصيت، وهن موهوبات حين يؤدين، وبالغات الكرم حين يستضفن، وآسرات للسامعين حين يتحدثن، وقادرات على التوجيه الروحى بمثلما هن كذلك على حسن التنظيم. ونساء بشاور الشيعيات لم يعربن بالقول عن خلافاتهن مع ما تنطوى عليه بعض التأويلات الدينية من تمجيد للذكورة؛ وهذا يرجع، فى جانب منه، إلى تاريخ العلاقات، الحافل بالقلاقل، بين الباكستان والهند (وأغلبيتها الهندوسية) وأيضًا إلى ما شاب علاقات الأقلية الشيعية فى الباكستان بأغلبيتها السنية من عداء وعنف، وقد شعرت نساء بشاور الشيعيات، عن وعى منهن بأنهن تحت الحصار، بارتباط ما مع الروحانية الشيعية المطبوعة بسمة الأب، وبالمثل مع المجتمع الدينى (الشيعى) والأسرة داخله. وعلى عكس السيدة عميد، خطيبة "الجلسة" فى طهران، التى ارتفع صوتها بالمقاومة، استعانت تلكن السيدات بأجسامهن، من خلال أدائهن الشعائر، لتطوير مدلولات نوعية وإيصالها، لقد فنّدن ضمنًا ، من خلال ممارساتهن للشعائر الشيعية، نظريات تبعية النساء دينيًا وقلّة قيمتهن .

وعلى سبيل المثال جرت النساء الشيعيات على وتيرة واحدة فى قضاء المدة المقررة للحداد والتى تتجاوز الشهرين والنصف، وهى القيام بجولة مضنية بين المنازل

لأداء الشعائر، قد تشمل ما يبلغ ثمانية مقار يوميًا، وبما أن المشاركة فى الشعائر تخضع للفصل (بين الجنسين) فقد اضطلعت النساء بأعمال الوعظ والتنظيم وتلاوة القرآن وإقامة مراسم الحداد وإمامة الصلاة، وتفوّقت بعض من النساء والفتيات فى أداء تراتيل الحداد وترانيمه، وأشرفت نساء أخريات على القيام بالشعائر أو استضفن الملتقيات الشعائرية أو طورن أساليب متميزة للجلد (الذاتى) بالسياط، ولعبت النساء أدوارًا ذات دلالة فى الوصول إلى النساء الأخريات، ومن ثم فى توحيد مجتمع بشاور الشيعى؛ وقد بثثن المعلومات عن العنف الذى يتعرض له الشيعة وأثرن أحاسيس الأخريات بالألم والغضب، كما اكتسبن قدرات قيادية وتنظيمية وصيتًا ذائعًا لأدائهن ومهارات اجتماعية، ومثلها فى تكوين الشبكات، وتأكيدًا للذات وثقة بالنفس. وإذ قامت هاتيك النساء بأداء شعائر الحداد الشيعيّة واكتسبن المصداقية الدينية والروحية فقد توجهن صوب أهدافهن الخاصة بهن فى الممارسة الدينية، ساعيات لأن يحققن لأنفسهن السعادة وحرية الحركة والاستقرار الروحى وكذلك الانغماس فى المجتمع، وقد بدا أن هويّات نساء بشاور، ومدلولاتهن، التى تم تركيبها من خلال خبراتهن الشعائرية، قد أثرت، بوجه خاص لدى المبرزات من المشاركات، فى إحساسهن بالذات وبمكانتهن الاجتماعية بأقوى مما فعلت الرموز الشعائرية، والمواعظ والمعتقدات النوعية، الشيعية الممجدة للذكورة (Hegland, 1997, 1998 a , 1998 b).[٣٧]

خــاتمـــة

لا الذكور المسلمون ولا الأجانب كانوا، حتى وقت قريب، على وعى كبير بالكيفية التى شكلت بها النساء ممارسات وأنشأن مدلولات بغية الوفاء باحتياجاتهن، الروحية منها والدنيوية، على نحو أفضل. واليوم يبحث كثير من الدارسين شعائر النساء الدينية وآراءهن الشاملة وينشرون أبحاثهم تلك، وكثير من مجتمعات الإسلام وحكوماته ورجاله فى انشغال الآن بالتركيز على مظهر المرأة، وسلوكها وعدم اختلاطها وصلاتها الأسرية، كدلالة أولية على هوية وقوة مصدرهما الإسلام وعلى مقاومة تحت لوائه للغرب، وبينما تبذل الجهود لدفع النساء إلى الأدوار المراد بها أن تؤدى المعنى الدينى والسياسى المطلوب تتزايد درجة الحساسية عند النساء كما يتزايد دخولهن فى الحوار. وقد أصبح النوع الموضع الرئيسى للنزاع فى الإسلام الشرق - أوسطى، وأصوات النساء، بالكلام فى الدين، ترتفع .

وقد أحدث تصعيد الضغط الدينى على النساء ردة فعل مقاومة، بين أفكار خاصة منشقة واستنكار شامل، من جانب دوائر البحث العلمى ، لإسباغ ملمح كراهية النساء على الإسلام، ومع نمو ثقافة العولمة وما حدث، كنتيجة لها، من تكوين المسلمين مجتمعات فى أماكن بعيدة عن أوطانهم، لا تستطيع جبهات الإسلام، من حكومات وحركات وزعماء، الإفلات من الرأى العالمى والضغوط الدولية، وقد ترتبت على هذا مناظرات لم تترك النساء المسلمات (ولا الرجال المسلمون) للسلطات الدينية فى بعض منها، إلا موقع الدفاع، كما أنهن استطعن، بعد إقرار متطلبات العمل الوطنية، أن يفدن من ذلك للتخفيف من القيود الموضوعة على النساء .

وإذ يؤكد الزعماء المسلمون أن المناخ الإسلامى يحمى النساء ويساندهن، فإنهم يتّفقون ضمنًا مع النسويين فى أهمية حقوق النساء ونوعية حياتهن، وهم مدفوعون إلى

اتخاذ خطوات لإثبات ما فى الإسلام من مزايا للنساء؛ وهكذا فببعض الطرق سيق المسئولون الإيرانيون، غير عامدين، إلى مواصلة الصراع النوعى على أرضية نسوية! نعم لم تكن النساء وحدهن، فى البلاد الإسلامية، من أرغم على دخول الصراع بشروط يحددها الخصم!!

إن النساء المسلمات يسجلن، بطرق كثيرة، علاماتهن ويؤثرن فى النوع والدين، ولكن النساء المقيمات فى المجتمعات المسلمة لا يمضين، فى المحصلة النهائية، إلى أبعد من ذلك فى احتكاكهن بالفكر الدينى، بمعتقدات هذا الفكر وممارساته وسياساته وتاريخه، بهدف احتوائه أو التعديل فيه أو الانتقاء منه. لقد تطور الإسلام عبر قرون طويلة من السيطرة الذكورية فى ثقافات مطبوعة بسمة حكم الأب، ولا زالت الأمم التى تعاظم فيها انتشاره هى المطبوعة بسمة حكم الأب والخاضعة لسيطرة الذكور القوية. والدرجة التى ستستطيع بها النساء التعديل فى المعتقدات والممارسات الدينية تتوقف إلى حد كبير على التطورات فى الأمم الإسلامية: على ظروفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. والسياق يضيّق بشدة على فعل الأفراد وتكوينهم لنظرتهم فى الحياة، والناس يستجمعون تهيئهم للتأويل الدينى ومهارتهم فيه من بيئاتهم الاجتماعية والثقافية، وليس معقولاً توقع غدوّ التأويلات (المقبلة) للإسلام أقل تمجيداً للذكر ولا أقل كراهية للنساء فى حين أن البيئات الاجتماعية المواكبة لا تغدو هى أقل فى هذا ولا فى تلك .

إن الحرية الدينية للنساء المقيمات فى جمهورية إيران الإسلامية هى موضع التضييق الشديد كما أن تلك التى لنساء البلاد الإسلامية الأخرى مقصورة بدرجات متفاوتة. على أن مقاومة هاتيك النساء المتواصلة للتأويلات، المجدة للذكر، للمبادئ الإسلامية، حتى وإن كانت مقاومة موائمة، لا يمكن إلا أن تأتى ببعض الثمار .

الهوامش

(١) الباحثات (الإناث) الشرق – أوسطيات اللاتى يدرسن النساء الشرق – أوسطيات، ويكتبن عنهن، كثيرات العدد إلى حد يستحيل معه حصرهن هنا، وإن نظرة إلى الثبت البيليوجرافى فى نهاية هذا الفصل تؤكد مدى نشاطهن .

(٢) تظهر عالمة الأنثروبولوجيا صادقة عربى (عربى سنة ١٩٩٤) بالوثائق، فى تحليلها المذهل لكتابات النساء السعوديات، كيف تنضمّ الكاتبات (الإناث) إلى الخطاب (الجارى) عن النوع والإسلام: إنهن يطوعن بحذر، وإن بفاعلية، المعتقدات والمصادر الإسلامية لتعزيز مصالح النساء وإمكاناتهن .

(٣) يعيش فى الشرق الأوسط أقوام عديدة ينتمى كل منها إلى تراث دينى مختلف، فمنهم الأرمن والأشوريون والدروز واليهود والبهائيون والزرادشتيون، ولكننى، فى سبيل الاحتفاظ بالمنظور الدقيق، أبحث هنا النوع فى صلته بالإسلام وحده، باعتباره ديانة الأغلبية شبه الساحقة فى المنطقة.

(٤) لا أدريات ولاأدريون (حسب النوع) :Agnostic فئة من يعتقدون أن وجود الله وطبيعة وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها؛ وهى بالتالى فئة مغايرة لفئة الملاحدة الذين ينكرون الألوهية، والتى نسبت إليها المؤلفة، فى المتن، بعض النساء بالمثل، وقد اقترح الدكتور حسين فوزى (ضمنًا) فى كتابه "سان جوست، ملاك الإرهاب" ترجمة الكلمة الأولى بالـ "أغنوسطى"، ولم تسعفنا قراءاتنا بمعرفة سابقين له، أو لاحقين عليه، قاموا بنفس النحت، ولا بالتحقق من صدق هذه المعلومة عن نساء الشرق الأوسط وغيرها من سائر ما بنت عليه المؤلفة استنتاجاتها التى أدلت بها، على طول صفحات الفصل، متحملة هى المسئولية عنها. المترجم .

(٥) يرجع، بشأن آراء محافظة للإسلام، وأدق تمثيلاً له، إلى أحمد سنة ١٩٩٥، ودوركى سنة ١٩٩٥ .

(٦) أقمت فى إيران بين سنتى ١٩٦٦ و ١٩٦٨، وفى صيف سنة ١٩٦٩، وسنتى ١٩٧١ و ١٩٧٢، وفى صيف سنة ١٩٩٧، كما أقمت فى بشاور بالباكستان من أغسطس سنة ١٩٩٠ حتى يناير سنة ١٩٩١، ومن يوليو سنة ١٩٩١ حتى سبتمبر سنة ١٩٩٢, وأنا مدينة بالفضل فى دعم أبحاثى لكلٍّ من "مجلس أبحاث علم الاجتماع" Social Science Research Council و"المجلس الأمريكى للجمعيات العلمية" The American Council of Learned Societies و"جامعة ولاية نيويورك ببنجهامتون" The State University of New York at Binghamton و"الاتحاد الأمريكى لنساء الجامعات" The American Association of University Women و"المنحة القومية للعلوم الإنسانية" The National Endowment for the Humanities و"معهد فرانكلين ومارشال" Franklin and Marshall College و"جامعة سانتا كلارا" Santa Clara University و(مؤسسة) "فولبرايت". كما أحمل دينًا ثقيلاً للعديد من النساء الإيرانيات والباكستانيات اللاتى صادقننى بأيّما حرارة وعاونّنى فأثرين حياتى ومكّنّنى من البحث والكتابة، وتشكراتى لريان جون– بيس على اقتراحاتها المتبصرة .

(٧) فى هذا الفصل لا أخص بالمكانة مناهج رجال الدين ومؤصلى العقيدة فى شرح الإسلام؛ بل على العكس أبحث الديانة كما تفهم على المستوى الشعبى وتمارس فى محيطات بعينها، وقد تم جمع البيانات عن طريق البحث الميدانى الأنثروبولوجى، وأساسًا الملاحظة والمشاركة والاستجواب فى صميم الموضوع .

(٨) لا أملك من خيار، فى بحثى للصلة بين النوع والإسلام غير النظر إلى الإسلام كما يعرّفه، ويمارسه ويفهمه أفراد بعينهم وجماعات بعينها؛ وليس متاحًا لى الإطلال على معتقدات الإسلام وممارساته إلا من خلال زوايا الانكسار (فى ما يشبه المنشورات الزجاجية) التى يوفرها هذا السياق الإسلامى وذاك. ومن ثم فسأتناول بالتحقيق كيفية مساس المجتمعات والجماعات الإسلامية وأيضًا الأفراد المسلمين (بما فيهم من يقيمون فى مجتمعات أجنبية) بالنساء، وكيفية تعامل النساء مع نواتج هذا من مشاق وممارسات وأفكار.

(٩) كما قام الباحثان رتشارد تابر ونانسى (لندزفارن) تابر بدراسة لشعائر "المولد" فى إحدى قرى تركيا (والكلمة توجد فى التركية أيضًا، وإن كانت فيها "مفلد") كانت لافتة للنظر (تابر وتابر سنة ١٩٨٧).

(١٠) بتزيدج ، ١٩٨٩ ؛ فريدل ، ١٩٨٩ ، تابر وتابر ، ١٩٨٧ . تراب ، ١٩٩٦ .

(١١) تتمثل بعض الاستثناءات المبكرة فى كل من أتكنسون سنة ١٩٨٢، وبك سنة ١٩٨٠، وإليزابيث سنة ١٩٨٩، و إليزابيث وروبرت فرنيا سنة ١٩٧٨، وفريدل سنة ١٩٨٩، ونشات سنة ١٩٨٣، و(لندزفارن) تابر سنة ١٩٧٨ وسنة ١٩٨٣، ورايس سنة ١٩٢٣، وسميث سنة ١٩٨١ .

(١٢) وبالمثل فكثيرًا ما ينظر إلى انغماس نساء السودان فى طقوس الزار، لتخليص أرواحهن، على أنه مخالف لأصول العقيدة وأجنبى عن الإسلام (بودى سنة ١٩٨٩، وهبيل سنة ١٩٩٦، وكابشان سنة ١٩٩٦).

(١٣) وفقًا للتقاليد يعود أصل إحياء ذكرى شهداء كربلاء، بمظاهر الحداد المذكورة فى المتن، إلى سرد السيدة زينب لما وقع لأخيها الحسين ومن استشهدوا معه.

(١٤) "علياباد" هو الاسم المستعار لموقع أبحاثى فى إيران خلال سنتى ١٩٧٨ و ١٩٧٩، وهى قرية غير بعيدة عن شيراز قدر عدد سكانها وقتها بثلاثة آلاف نسمة.

(١٥) طائفة "المهاجر" هم مهاجرون من الهند، و"القزلباش" هم من أهل الأناضول الذين اتخذوا بلاد فارس موطنًا، وكانوا من جنود نادر شاه فى حملته على الهند سنة ١٧٣٠ .

(١٦) شهدت أواخر ثمانينيات القرن العشرين، وأوائل تسعينياته، سعى زعماء الشيعة فى بشاور إلى توحيد الشيعة ذوى الخلفيات العرقية المتنوعة، شأن طوائف "المهاجر" و"قزلباش" و"البشتون" (الجماعة العرقية صاحبة الأغلبية فى ذلك الإقليم المتاخم للحدود من الباكستان)، لتكوين جماعة ضغط (فى سبيل المصالح) أكثر فاعلية فى مواجهة الحكومة الباكستانية وأهل السنة الذين يمثلون أغلبية فى البلاد، ونشطت نساء بشاور الشيعيات فى الوصول إلى نساء من جماعات عرقية أخرى وتوحيدهن عن طريق إشعارهن بأنهن موضع ترحاب فى شعائر الشيعة واستثارة أحاسيسهن على أثر أعمال العنف التى تعرض لها الشيعة (هجلاند سنة ١٩٩٧).

(١٧) أنظر عذارى ، ١٩٨٣ ؛ بدران ، ١٩٩٤ ؛ برنيك ومنشر ١٩٩٧ ؛ وهيل ١٩٩٦ ؛ وهجلاند ١٩٩٧ ، ١٩٩٨ ؛ وهندسى ، ١٩٩٠ ؛ وكنديوتى ، ١٩٩١ ، ١٩٩١ ، ١٩٩٦ ، وموجادام ، ١٩٩٣ ، ١٩٨٤ ، ١٩٩٤ ؛ ومغيسى ، ١٩٩٤ ؛ ونشات ١٩٨٣ ؛ اوينج ، ١٩٩٠ ؛ بيدار ١٩٩٥ ؛ بيتيت ، ١٩٩١ ؛رويفرز ، ١٩٨٩ زهور ١٩٩٢ .

(١٨) تقوم سوندرا هييل بدراسة "تطويع الإيديولوجية الدينية فى سبيل تثقيف أكثر "أصالة ومحلية" للتعبئة السياسية فى السودان"، حيث أيضاً تصادمت القوى العلمانية بـ "القوى الدينية الوطنية الثقافية، التى ترى فى التمسك بإسلام "خالص" أصيل سلاح السودان الوحيد فى الدفاع ضد الغزو الغربى وأمله فى الخلاص الثقافى منه" (هييل، سنة ١٩٩٤، ص ١٤٩، وسنة ١٩٩٦، وأيضاً موجادام سنة ١٩٩٣، وسنة ١٩٩٤ أ، وسنة ١٩٩٤ أ، ومغيسى بسنة ١٩٩٤ ، وبيدار سنة ١٩٩٥).

(١٩) انظر بابانيك ، ١٩٩٤ ، وأيضاً أبو عطا وشريفاتى – مرابطين ١٩٩٤ .

(٢٠) يقر الفكر الشيعى مبدأ التقيّة للنجاة بالنفس والمال.

(٢١) أبلغنى كثير من الإيرانيين، الموجودين فى الولايات المتحدة، بحالات كتلك بين أسرهن وأقاربهن .

(٢٢) لأمثلة على بحث النساء العلمى لعلوم الدين الإسلامى وتاريخه يرجع إلى أعمال حديثة لكل من رفت حسن (حسن سنة ١٩٩٢، ١٩٩٥، ١٩٩٥ أ، ١٩٩٥ ب ، و ١٩٩٦) وفاطمة مرنيسى (مرنيسى ١٩١١ أ، و ١٩٩١ ب ،١٩٩٢، و١٩٩٣، و ١٩٩٥و ١٩٩٦)، وعلى إيحاء غيرهن بتفسيرات الإسلام، أكثر إيجابية للنساء، إلى أعمال ماهناز أفخامى، المفردة (أفخامى سنة ١٩٩٥) وتلك التى كتبتها بالاشتراك مع هالة وزيرى أو فزيرى (أفخامى وفزيرى بسنة ١٩٩٦)، وأصغر على إنجنير (إنجنير بسنة ١٩٩٢) ونجيب غدبيان (غدبيان بسنة ١٩٩٥) وزينات كوثر (كوثر بسنة ١٩٩٥) وباربارا بستواسر (بستواسر بسنة ١٩٩٤).

(٢٣) فى رأى دنيز كنديوتى أن أفكار "الغزو الثقافى" قد ثبّطت من التعرف المنهجى على كل من المؤسسات المحلية والممارسات الثقافية المتضمنة على نحو مركزى فى إنتاج التراتبات النوعية وفى أشكال من الخضوع مبنية على النوع" (كنديوتى، سنة ١٩٩٦، ص ١٨، وتظهر دراسة الحالة الإيرانية، التى قامت بها هايده مغيسى ، بالوثائق كيف تم استغلال الثقافة والدين لمقاومة الإمبريالية والاستعمار وبالتالى نقل التركيز الأساسى إلى الأخطار الخارجية وضعف الانتباه إلى المشاكل الداخلية (مغيسى بسنة ١٩٩٤، وأيضاً هايرى بسنة ١٩٩٣، و ١٩٩٥ أ، وهييل بسنة ١٩٩٤، وسنة ١٩٩٦، وموجادام بسنة ١٩٩٣، وسنة ١٩٩٤ أ، وسنة ١٩٩٤ ب ، ونجمبادى بسنة ١٩٨٧، وسنة ١٩٩١، وسنة ١٩٩٤، وبيدار بسنة ١٩٩٥).

(٢٤) وبالمثل ففى السودان، وفق تحليل سوندرا هييل "تجسد المرأة الإسلامية العصرية الأمة الإسلامية وإليها يرجع الفضل فى تجدد إنتاج ثقافة تلك الأمة" ولكن عليها أيضاً أن تساعد فى العمل على بناء الأمة" ولذلك فكثيراً ما تتطلب هذه التطلعات أن تقاضى مرتباً وتتقلد منصباً وتقود سيارة وتنال تعليماً وتعلم الأطفال وغير ذلك، وعندئذ تصبح (فعلاً) المرأة الإسلامية العصرية " (هييل، بسنة ١٩٩٤، ص١٦٢، وأيضاً بافون سنة ١٩٩٤).

(٢٥) على أثر إعلان جعفر محمد نميرى السودان جمهورية إسلامية فى بسنة ١٩٨٣ "قام حماة الأخلاق، المكلفون من قبل أنفسهم، بملاحقة النساء فى الشوارع بشأن مسلكهن أو ملبسهن" (هييل، بسنة ١٩٩٤، ص ١٤٩)، وفى الجزائر قتل الأصوليون عدداً من النساء لظهورهن بملابس ليست على المستوى المقبول إسلامياً، أو لنفس السبب فيما يخص بسلوكهن، كما أوقعوا عقوبة الضرب بالطالبات (الإناث) اللاتى تأخرن عن العودة إلى منازلهن (بافون سنة ١٩٩٤)، هذا بينما لا تحتاج سمعة أفراد حركة طالبان فى أفغانستان إلى مزيد من التشهير بمعاملتهم القمعية للنساء.

(٢٦) يرجع أيضاً إلى هييل سنة ١٩٩٤ بشأن قيود مشابهة فى السودان .

(٢٧) تركز رسالة سابا محمود، المنتظر أن تناقش بقسم الأنثروبولوجيا بجامعة ستانفورد، على الازدياد الكبير فى ارتباط النساء المصريات بالمسجد.

(٢٨) انتظم تردد امرأة أو اثنتين من معلمات "ماهتاب الزهره"، على القرية التى كنت أجرى عليها أبحاثى، لتعليم النساء ما يتصل بالإسلام.

(٢٩) فى سنة ١٩٩١ التقيت بشابة هندية مسلمة كانت، هى وزوجها، فى طريق العودة إلى قم لاستئناف دراستها الدينية، وكذلك تجاذبت الحديث مع اثنتين من نساء بشاور، الشيعيات صغيرات السن، كانتا تدرسان فى قم.

(٣٠) من المثير للاهتمام أن كلمة "شادور" تعنى، فى اللغة الفارسية، الخيمة كما تعنى الحجاب!

(٣١) كل هذا يمكن أن يحدث للنساء الغربيات أيضًا، فعشرة فى المائة من رجال أمريكا المهنيين يضربون زوجاتهم، والسبب الرئيسى، عند انتهاء حياة امرأة أمريكية بميتة مأسوية، هو مقتلها بيد رجل كانت لها به علاقة والنساء الأمريكيات مضطرات إلى فرض رقابة ذاتية على مظهرهن ومسلكهن وأنشطتهن ومواعيد خروجهن والأماكن التى يخرجن إليها وهويات الأشخاص الذين يخرجن معهم. بل قد يقعن ضحية الاغتصاب!! إلا أنه، بصفة عامة، يكون عقاب النساء الشرق - أوسطيات على "سوء سلوكهن" أشد قسوة بما أن الثوابت السلوكية المفروضة عليهن هى أكثر تضييقًا.

(٣٢) ينظر استخدام آرلين ماكلويد لهذا المصطلح (ماكلويد سنة ١٩٩١، وسنة ١٩٩٢)، وللأمثلة، على مقاومة النساء الموائمة، غير تلك الواردة لاحقًا بالمتن، يرجع، على سبيل المثال، إلى أعمال أبو لغد وأفخامى وأفشار وبيدار وبيتيت وتابر وتوحيدى وويكان وزهور.

(٣٣) الجندى، ١٩٨١، ١٩٨٣؛ وفريديل ١٩٩٤، وهودفار، ١٩٩١، وماكلويد ١٩٩١، ١٩٩٢، وموجادام ١٩٩٤، ١٩٩٤ ب؛ زهور ١٩٩٢.

(٣٤) دسوزا، بدون تاريخ؛ وفريدك ١٩٩٣، ١٩٩٥؛ ومرنيس ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٦؛ وشويل ١٩٩٣، وشريعاتى ١٩٨، وشبلبرج ١٩٩٤.

(٣٥) تقرّ فاطمة مرنيسى بقيمة زيارة الأضرحة للنساء، إذ تمدهن بالمساندة العاطفية والنفسية، وبحيّز مكانى يجهرن فيه بشكواهن، وبمناسبة للوقوف مع النفس وتحليل مشكلاتهن الشخصية. ولكن "النساء حين يغشين المحاريب"، كما تحذر فاطمة مرنيسى، "يستنفدن كل جهودهن وطاقاتهن فى محاولاتهن لجعل القوى الخارقة تؤثر لصالحهن فى الهيكل القمعى، وهذا لا يغير فى شىء من هيكل السلطة الرسمية فى العالم الخارجى (المادى، لأنه ليس موجهًا صوب هذا العالم)" (مرنيسى، سنة ١٩٨٩، ص١١)؛ وبالطبع فإن القمع، عندما يكون شديد التأثير، قد تكون المعارضة المباشرة له مفجعة لا مثمرة.

(٣٦) للنساء السنّيات شعائرهن أيضًا، ومنها استقبال العائدين من مكة بعد قضاء فريضة الحج، وجلسات تلاوة القرآن (وهن، إذ يجتمعن فيها، فإن كلاً منهن تتلو من المصحف لنفسها آيات غير تلك التى تتلوها غيرها)، وبشأن النساء المسلمات فى الغرب كتبت كورنيليا سورابجى عن نساء ساراييفو (سورابجى سنة ١٩٩٤) كما كتبت ريجيولا قريشى عن النساء الباكستانيات المقيمات فى كندا (قريشى سنة ١٩٩٦) وجمعت بنينا وربنر، وحللت، وثائق عن النساء الباكستانيات التى هاجرن إلى إنجلترا للعمل، وذلك فى دراستها لما أسمته "روحانية النساء المتركزة فيما بين الأسر (وربنر سنة ١٩٨٨).

(٣٧) لبحث مواطن الضعف فى خطط (تكتيكات) المقاومة الموائمة يرجع إلى هجلاند سنة ١٩٩٥.

قائمة المراجع

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

______. 1990. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women." *American Ethnologist* 17: 41–55.

Afkhami, Mahnaz, ed. 1995. *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Afkhami, Mahnaz, and Erika Friedl, eds. 1994. *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Afkhami, Mahnaz, and Haleh Vaziri, eds. 1996. *Claiming Our Rights: A Manual for Women's Human Rights Education in Muslim Societies*. Bethesda, Md.: Sisterhood Is Global Institute.

Afshar, Haleh. 1996. *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. New York: New York University Press.

Afshar, Haleh, ed. 1993. *Women in the Middle East: Perceptions, Realities, and Struggles for Liberation*. London: Macmillan.

Afshar, Haleh, and Parvin Paidar. 1996. "Women and the Political Process in Twentieth Century Iran." *Development and Change* 27: 606.

Ahmad, Imtiaz. 1995. "The Role of the Family in Islamic Society." *Dialogue and Alliance* 9 (Spring-Summer): 40–48.

Ahmed, Leila. 1991. *Women and Gender in Islam: The Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Ahmed, Nausheen. 1994. "Pakistan: Rape Laws Against Women." *WIN News* 20: 34.

Altorki, Soraya. 1986. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*. New York: Columbia University Press.

Arebi, Saddeka. 1994. *Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse*. New York: Columbia University Press.

Atkinson, James. 1832. *Customs and Manners of the Women of Persia and Their Domestic Superstitions*. London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.

Azari, Farah. 1983. *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*. London: Attaca Press.

Badran, Margot. 1994. "Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam, 202–227. Boulder: Westview Press.

______. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

Baffoun, Alya. 1994. "Feminism and Muslim Fundamentalism: The Tunisian and Algerian Cases." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam, 167–182. Boulder: Westview Press.

Bayat-Philipp, Mangol. 1978. "Women and Revolution in Iran, 1905–1911." In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Cambridge University Press).

Beck, Lois. 1980. "The Religious Lives of Muslim Women." In *Women in Contemporary Muslim Societies*, ed. Jane Smith. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.

Beck, Lois, and Nikki Keddie, eds. 1978. *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press.

Betteridge, Anne. 1985. "Ziarat: Pilgrimage to the Shrines of Shiraz." Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.

______. 1989. "The Controversial Vows of Urban Muslim Women in Iran." In *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, ed. Nancy Auer Falk and Rita M. Gross, 102–111. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.

______. 1993. "Women and Shrines in Shiraz." In *Everyday Life in the Muslim Middle East*, ed. Donna Bowen and Evelyn Early, 239–247. Bloomington: Indiana University Press.

Boddy, Janice. 1989. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bodman, Herbert L., and Nayereh Tohidi, eds. 1997. *Diversity Within Unity: Gender Dynamics and Change in Muslim Societies*. Boulder: Lynne Rienner.

Bouatta, Cherifa, and Doria Cherifati-Merabtine. 1994. "The Social Representation of Women in Algeria's Islamist Movement." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam, 183–201. Boulder: Westview Press.

Brink, Judy. 1997. "Lost Rituals: Sunni Muslim Women in Rural Egypt." In *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, ed. Judy Brink and Joan Mencher, 199–208. New York: Routledge.

Brink, Judy, and Joan Mencher, eds. 1997. *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. New York: Routledge.

Bruck, G. Vom. n.d. "Down-playing Gender: Khatm Rituals in San'a." *Quaderni di Studi Arabi*.

Buitelaar, Mario. 1993. *Fasting and Feasting in Morocco: Women's Participation in Ramadan*. Mediterranean Series. Providence, R.I.: Berg.

D'Souza, Diane. n.d. "The Figure of Zaynab in Shi'i Devotional Life." Unpublished paper.

Durkee, Noura. 1995. "Marriage for a Muslimah: Surrender to Him for *Him*." *Dialogue and Alliance* 9 (Spring-Summer): 115–123.

El Guindi, Fadwa. 1981. "Veiling *Infitah* with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement." *Social Problems* 28, (April): 465–485.

———. 1983. "Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement." *Femmes de al mediterranée, Peuples mediterranéens* 22, no. 23: 79–89.

El-Solh, Camillia Fawzi, and Judy Mabro, eds. 1994. *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Realities*. Providence, R.I.: Berg.

Engineer, Asghar Ali. 1992. *The Rights of Women in Islam*. London: C. Hurst.

Esfandiari, Haleh. 1994. "The Majles and Women's Issues in the Islamic Republic of Iran." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, ed. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 61–79. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Farman Farmaian, Sattareh, with Dona Munker. 1992. *Daughter of Persia: A Woman's Journey from Her Father's Harem Through the Islamic Revolution*. New York: Crown.

Ferdows, Adele. 1983. "Women and the Islamic Revolution." *International Journal of Middle East Studies* 15: 283–298.

Fernea, Elizabeth Warnock. 1989. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. New York: Anchor Books.

Fernea, Robert A., and Elizabeth Warnock Fernea. 1978. "Variations in Religious Observance Among Islamic Women." In *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500*, ed. Nikki Keddie, 385–401. Berkeley: University of California Press.

Friedl, Erika. 1983. "State Ideology and Village Women." In *Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat, 217–230. Boulder: Westview Press.

———. 1989. "Islam and Tribal Women in a Village in Iran." In *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, ed. Nancy Auer Falk and Rita M. Gross, 125–133. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.

———. 1991a. *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village*. New York: Penguin.

———. 1991b. "The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron, 195–214. New Haven: Yale University Press.

———. 1993. "Legendary Heroines: Ideal Womanhood and Ideology in Iran." In *The Other Fifty Percent: Multicultural Perspectives on Gender Relations*, ed. Mari Womack and Judith Marti, 261–266. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

———. 1994. "Sources of Female Power in Iran." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, ed. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 151–167. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

______. 1997. "Ideal Womanhood in Postrevolutionary Iran." In *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, ed. Judy Brink and Joan Mencher, 143–157. New York: Routledge.

Gerami, Shahin. 1994. "The Role, Place, and Power of Middle-Class Women in the Islamic Republic." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam, 329–348. Boulder: Westview Press.

Ghadbian, Najib. 1995. "Islamists and Women in the Arab World: From Reaction to Reform?" *American Journal of Islamic Social Science* 12 (Spring): 19–35.

Gocek, Fatma Muge, and Shiva Balaghi, eds. 1994. *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power*. New York: Columbia University Press.

Haeri, Shahla. 1981. "Women, Law, and Social Change in Iran." In *Women in Contemporary Muslim Societies*, ed. Jane Smith, 209–234. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.

______. 1983. "The Institution of *Mut'a* Marriage in Iran: A Formal and Historical Perspective." In *Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat, 231–252. Boulder: Westview Press.

______. 1989. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

______. 1993. "Obedience Versus Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan." In *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. The Fundamentalism Project, vol. 2., ed. Martin E. Marty and R. Scott Applyby, 181–213. Chicago: University of Chicago Press.

______. 1994. "Temporary Marriage: An Islamic Discourse on Female Sexuality in Iran." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, ed. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 98–114. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

______. 1995a. "Of Feminism and Fundamentalism in Iran and Pakistan." *Contention: Debates in Society, Culture, and Science* 4 (Spring): 129–149.

______. 1995b. "The Politics of Dishonor: Rape and Power in Pakistan." In *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, ed. Mahnaz Afkhami, 161–174. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Hale, Sondra. 1994. "Gender, Religious Identity, and Political Mobilization." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam, 145–169. Boulder: Westview Press.

______. 1996. *Gender Politics in Sudan: Islamism, Socialism, and the State*. Boulder: Westview Press.

Hardacre, Helen. 1993. "The Impact of Fundamentalisms on Women, the Family, and Interpersonal Relations." In *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. The Fundamentalism Project, vol. 2., ed. Martin E. Marty and R. Scott Applyby, 129–150. Chicago: University of Chicago Press.

Hassan, Riffat. 1993. "The Issue of Gender Equality in the Context of Creation in Islam." *Chicago Theological Seminary Register* 83 (Winter-Spring): 3–15.

______. 1995a. "Reform, Revivalism, and the Place of Women in Islam: An Interview with Riffat Hassan." *Second Opinion* 20 (April): 62–71.

______. 1995b. "Women in Muslim Culture: Some Critical Theological Reflections." *Dialogue and Alliance* 9 (Spring-Summer): 124–137.

______. 1996. "Western Denial of a Progressive, Pivotal Islam Must End." *The Witness* 79: 28.

Hegland, Mary Elaine. 1983. "Aliabad Women: Revolution As Religious Activity." In *Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat. Boulder: Westview Press.

______. 1986. "Political Roles of Iranian Village Women." *Middle East Report* 16, (January-February).

______. 1990. "Women and the Iranian Revolution: A Village Case Study." *Dialectical Anthropology* 15: 183–192.

______. 1991. "Political Roles of Aliabad Women: The Public-Private Dichotomy Transcended." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron, 215–230. New Haven: Yale University Press.

______. 1995. "Shi'a Women of Northwest Pakistan and Agency Through Practice: Ritual, Resistance, Resilience. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 18: 65–79.

______. 1997. "A Mixed Blessing: The *Majales*, Shi'a Women's Rituals of Mourning in Northwest Pakistan." In *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, ed. Judy Brink and Joan Mencher, 179–196. New York: Routledge.

______. 1998a. "The Paradoxical Power in Women's Majles Rituals: Freedom and Fundamentalism, Community and Coercion." *Signs* (Autumn).

______. 1998b. "Fundamentalism and Flagellation: (Trans)Forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning." *American Ethnologist*.

Hendessi, Mandana. 1990. *Armed Angels: Women in Iran*. Report no. 16. London: Change.

Higgins, Patricia J., and Pirouz Shoar-Ghaffari. 1994. "Women's Education in the Islamic Republic of Iran." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran*, ed. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 19–43. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Hoodfar, Homa. 1991. "Return to the Veil; Personal Strategy and Public Participation in Egypt." In *Working Women: International Perspectives on Labour and Gender Ideology*, ed. Redclift and Sinclair, 104–124. London and New York: Routledge.

Jalal, Ayesha. 1991. "The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan." In *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti, 77–114. Philadelphia: Temple University Press.

Jamzadeh, Laal, and Margaret Mills. 1986. "Iranian 'Sofreh': From Collective to Female Ritual." In *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, ed. C. W. Bynum, S. Harrell, and P. Richman. Boston: Beacon Press.

Jeffery, Patricia. 1989. *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*. London: Zed Press.

Kamalkhani, Zahra. 1993. "Women's Everyday Religious Discourse in Iran." In *Women in the Middle East: Perceptions, Realities, and Struggles for Liberation*, ed. Haleh Afshar, 85–95. London: Macmillan.

———. 1997. *Women's Islam: Religious Practice Among Women in Today's Iran*. London: Kegan Paul.

Kandiyoti, Deniz. 1987. "Emancipated But Unliberated? Reflections on the Turkish Case." *Feminist Studies* 13: 317–318.

———. 1988. "Bargaining with Patriarchy." *Gender and Society* 2: 274–290.

———. 1991b. "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective." In *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron, 23–42. New Haven: Yale University Press.

———. 1996. *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Kandiyoti, Deniz, ed. 1991a. *Women, Islam, and the State*. Philadelphia: Temple University Press.

Kapchan, Deborah. 1996. *Gender on the Market: Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kausar, Zeenath. 1995. *Women in Feminism and Politics: New Directions Towards Islamization*. Selangor, Malaysia: Women's Affairs Secretariat, International Islamic University Malaysia.

Keddie, Nikki. 1991. Introduction to *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron, 1–22. New Haven: Yale University Press.

Keddie, Nikki, and Beth Baron. 1991. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press.

al-Khayyat, Sana. 1990. *Honor and Shame: Women in Modern Iraq*. London: Al-Saqi Books.

MacLeod, Arlene Elowe. 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.

———. 1992. "Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling As Accommodating Protest in Cairo." *Signs* 17: 533–557.

Mehdi, Rubya. 1990. "The Offence of Rape in the Islamic Law of Pakistan." *International Journal of the Sociology of Law* 18: 19–29.

Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Company.

———. 1989. "Women, Saints, and Sanctuaries in Morocco." In *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, ed. Nancy Auer Falk and Rita M. Gross, 112–121. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.

_____. 1991a. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam.* Trans. Mary Jo Lakeland. New York: Addison-Wesley.
_____. 1991b. *Women and Islam.* Oxford: Blackwell.
_____. 1992. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World.* Trans. Mary Jo Lakeland. New York: Addison-Wesley.
_____. 1993. *The Forgotten Queens of Islam.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
_____. 1995. *The Harem Within.* New York: Bantam.
_____. 1996. *Women's Rebellion and Islamic Memory.* London: Zed Press.
Milani, Farzaneh. 1992. *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
Mir-Hosseini, Ziba. 1993. "Women, Marriage, and the Law in Post-revolutionary Iran." In *Women in the Middle East: Perceptions, Realities, and Struggles for Liberation,* ed. Haleh Afshar, 59–84. London: Macmillan.
_____. 1996a. "Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling, and Emerging Feminist Voices. In *Women and Politics in the Third World,* ed. Haleh Afshar New York: Routledge.
_____. 1996b. "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran." In *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives,* ed. May Yamani. Berkshire, England: Ithaca Press.
Moghadam, Fatemeh E. 1994. "Commoditization of Sexuality and Female Labor Participation in Islam: Implications for Iran, 1960–1990." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran,* ed. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 80–97. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
Moghadam, Valentine M., ed. 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East.* Boulder: Lynne Rienner.
_____. 1994a. *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective.* Boulder: Westview Press.
_____. 1994b. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies.* London: Zed Press.
Moghissi, Haideh. 1994. *Populism and Feminism in Iran.* New York: St. Martin's Press.
Mojab, Shahrzad. 1994. "Islamic Feminism: Alternative or Contradiction?" *Fireweed:* 18–25.
_____. 1995. "Iran." In *Academic Freedom Three: Education and Human Rights,* ed. John Daniel, Nigel Hartley, Yves Lador, Manfred Nowak, and Frederiek de Vlaming, 140–159. London: Zed Press.
Mumtaz, Khawar, and Farida Shaheed. 1987. *Women of Pakistan: Two Steps Forward One Step Back?* London: Zed Press.
Najmabadi, Afsaneh. 1987. "Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order." *Middle East Journal* 41 (Spring).
_____. 1991. "Hazards of Modernity and Morality: Women, State, and Ideology in Contemporary Iran." In *Women, Islam, and the State,* ed. Deniz Kandiyoti, 48–76. Philadelphia: Temple University Press.

______. 1994. "Power, Morality, and the New Muslim Womanhood." In *The Politics of Social Transformation in Iran, Afghanistan, and Pakistan,* ed. Myron Weiner and Ali Banuazizi, 366–389. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Narasamamba, K. V. S. L. 1992. "The Dargahs of Women Saints in East Godavari District." *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* (Hyderabad, India) 11: 81–86.

Nashat, Guity, ed. 1983. *Women and Revolution in Iran.* Boulder: Westview Press.

Ong, Aihwa. 1990. "State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia." *American Ethnologist* 17 (May): 258–276.

Paidar, Parvin. 1995. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pakzad, Sima. 1994. "Appendix 1: The Legal Status of Women in the Family in Iran." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-revolutionary Iran,* ed. Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, 169–179. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Papanek, Hanna. 1994. "The Ideal Woman and the Ideal Society: Control and Autonomy in the Construction of Identity." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective,* ed. Valentine M. Moghadam, 42–75. Boulder: Westview Press.

Peteet, Julie. 1991. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement.* New York: Columbia University Press.

Peters, Emrys L. 1956. "A Muslim Passion Play: Key to a Lebanese Village." *Atlantic Monthly* 198: 176–180.

______. 1972. "Shifts in Power in a Lebanese Village." In *Rural Politics and Social Change in the Middle East,* ed. Richard Antoun and Iliya Harik, 165–197. Bloomington: Indiana University Press.

Pinault, David. 1992. *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community.* New York: St. Martin's Press.

Qureshi, Regula Burckhardt. 1996. "Transcending Space: Recitation and Community Among South Asian Muslims in Canada." In *Making Muslim Space in North America and Europe,* ed. Barbara Daly Metcalf, 46–64. Berkeley: University of California Press.

Razavi, Shahrashoub. 1993. "Women, Work, and Power in the Rafsanjan Basin of Iran." In *Women in the Middle East: Perceptions, Realities, and Struggles for Liberation,* ed. Haleh Afshar, 117–136. London: Macmillan.

Reeves, Minou. 1989. *Female Warriors of Allah: Women and the Islamic Revolution.* New York: E. P. Dutton.

Rice, Colliver. 1923. *Persian Women and Their Ways.* London: Seeley, Service and Co.

Royanian, Simin. 1979. "A History of Iranian Women's Struggles." *Review of Iranian Political Economy and History* 3.

Rugh, Andrea B. 1993. "Reshaping Personal Relations in Egypt." In *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and*

Education. The Fundamentalism Project, vol. 2., ed. Martin E. Marty and R. Scott Applyby, 151–179. Chicago: University of Chicago Press.

Safa-Isfahani, Kaveh. 1980. "Female Centered World Views in Iranian Culture: Symbolic Representations of Sexuality in Dramatic Games." *Signs* 6: 33–53.

Sanasarian, Eliz. 1982. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini*. New York: Praeger.

_____. 1992. "The Politics of Gender and Development in the Islamic Republic of Iran." *Journal of Developing Societies* 8: 56–68.

Schubel, Vernon James. 1991. "The Muharram Majlis: The Role of a Ritual in the Preservation of Shi'a Identity." In *Muslim Families in North America*, ed. Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu Laban, and Regula Burckhardt Qureshi. Edmonton: University of Alberta Press.

_____. 1993. *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia*. Columbia: University of South Carolina Press.

Sciolino, Elaine. 1997. "The Chanel Under the Chador." *New York Times Magazine*, May 4, 46–51.

Shaheed, Farida. 1989. "Purdah and Poverty in Pakistan." In *Women, Poverty, and Ideology in Asia*, ed. Haleh Afshar and Bina Agarwal, 17–42. London: Macmillan.

_____. 1994. "Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network, Women Living Under Muslim Laws." *Signs* 19: 997–1019.

Shariati, Ali. 1980. *Fatima Is Fatima*. Trans. Laleh Bakhtiar. Tehran: Hamdami Foundation.

Smith, Jane, ed. 1981. *Women in Contemporary Muslim Societies*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.

Sorabji, Cornelia. 1994. "Mixed Motives: Islam, Nationalism, and Mevluds in an Unstable Yugoslavia." In *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*, ed. Camillia Fawzi El-Solh and Judy Mabro, 108–127. Providence, R.I.: Berg.

Spellberg, Denise. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.

Stowasser, Barbara. 1994. *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations*. Oxford: Oxford University Press.

Tabari, Azar, and Nahid Yeganeh, eds. 1982. *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*. London: Zed Press.

Tapper (Lindisfarne), Nancy. 1978. "The Women's Subsociety Among the Shahsevan Nomads of Iran." In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1983. "Gender and Religion in a Turkish Town: A Comparison of Two Types of Women's Gatherings." In *Women's Religious Experience*, ed. P. Holden. London: Croom Helm.

_____. 1988–1989. "Changing Marriage Ceremonial and Gender Roles in the Arab World: An Anthropological Perspective." *Arab Affairs* 8: 117–135.

_____. 1990. "Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community." In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious*

Imagination, ed. Dale R. Eickelman and James Piscatori, 236–255. Berkeley: University of California Press.

_____. 1991. *Bartered Brides: Politics, Gender, and Marriage in an Afghan Tribal Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tapper (Lindisfarne), Nancy, and Richard Tapper. 1987. "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam." *Man (n.s.)* 22: 69–92.

Thaiss, Gustav. 1978. "The Conceptualization of Social Change Through Metaphor." *Journal of Asian and African Studies* 13: 1–13.

Tohidi, Nayereh. 1991. "Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist Politics in Iran." In *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, 251–267. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 1994. "Modernity, Islamization, and Women in Iran." In *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, ed. Valentine M. Moghadam, 110–147. London: Zed Press.

_____. 1996a. "Soviet in Public, Azeri in Private: Gender, Islam, and Nationality in Soviet and Post-Soviet Azerbaijan." *Women's Studies International Forum* 19, (January-April): 111–123.

_____. 1996b. "'Fundamentalist' Backlash and Muslim Women in the Beijing Conference: New Challenges for International Women's Movements." *Canadian Woman Studies, les cahiers de la femme* 16: 30–34.

Torab, Azam. 1996. "Piety As Gendered Agency: A Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighbourhood in Iran." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2: 235–251.

Werbner, Pnina. 1988 "'Sealing' the Koran: Offering and Sacrifice Among Pakistani Labour Migrants." *Cultural Dynamics* 1: 77–97.

Wikan, Unni. 1982. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Young, William C. 1993. "The Ka'ba, Gender, and the Rites of Pilgrimage." *International Journal of Middle East Studies* 25: 285–301.

Zuhur, Sherifa. 1992. *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*. Albany: State University of New York Press.

المحـررون فـى سـطـور

إرموند بيرك الثالث :

أستاذ التاريخ بجامعة كاليفورنيا سانتا كروز .

جوديث شاكر :

أستاذ التاريخ بجامعة جورجتاون .

نشـرت وأشـرفت على تحـرير مـؤلفـات عن الجـوانب التـاريخية لقـانون الأسـرة ووضـع النسـاء فى الشرق العربى .

مـارجريت مريوذر :

عملت بالتدريس فى جـامـعة دينسـون واتخذت من مـجتمـع مـدينة حلب فى العصـر العثمانى موضـوعا لأبحاثها .

المترجم فى سطور

د . أحمد على بدوى

تخرج فى كلية الآداب بجامعة القاهرة من قسم الصحافة ودُعى إلى التدريس فيه بعد إنشاء كلية الإعلام .

أثناء بعثته العلمية إلى فرنسا للتحضير لدكتوراه الدولة وجّهه أستاتذته فيها إلى دراسة التراث الشرقى .

أسهم فى الصحافة الأسبوعية والشهرية بمقالات فى النقد الأدبى ، كما نال ما نشر فى صحافة مصر أيضا وغيرها من صحافة البلاد العربية - من محاولاته نقل أشعار أوروبية إلى اللغة العربية تقدير الدوائر المتخصصة .

المشروع القومى للترجمة

المشــروع القومــى للترجمــة مشــروع تنميــة ثقافيــة بالدرجــة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التــوازن بين المعــارف الإنســانيــة فى المجــالات العلمــيــة والفنيــة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

العنوان	المؤلف	المترجم
١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	چيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

العنوان	المؤلف	المترجم
٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت · جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	ألن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت . على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ - السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ - نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ - العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ - الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ - مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ - مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ - نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ - الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ - الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ - وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ - محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ - الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ - مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ - مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ - السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ - الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ - صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيثل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – منكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت علی عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الگنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	الفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - ساحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو - أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت . على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردیا دیف بورکی	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	آرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تأريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف . محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت . لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان أر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان روافو	ت : على البمبى
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديڤيد لودچ	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

العنوان	المؤلف	المترجم
٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر ألان	ت . نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت . بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت · ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت . مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت . هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة برومثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة برومثيوس مج٢	لويس عوض	ت · جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت . إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليناور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامي صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	أرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	الان جرينجر	ت : عاطف معتمد وأمال شاور
٣٦٢ – تلميذ باينبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبرى محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد
٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا

٣٦٨ – المصطلح السردى　جيرالد برنس　ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ　فوزية العشماوى　ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية　كليرلا لويت　ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢　محمد فؤاد كوبريلى　ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب　وانغ مينغ　ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه　أمبرتو إيكو　ت . على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس　أندريه شديد　ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود　ميلان كونديرا　ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين　نخبة　ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤　على أصغر حكمت　ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر　محمد إقبال　ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة　سنيل باث　ت . جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة　جونتر جراس　ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة　ر. ل. تراسك　ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان　بهاء الدين محمد إسفنديار　ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز　محمد إقبال　ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال　سوزان إنجيل　ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق　محمد على بهزادراد　ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى　جانيت تود　ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات　چون دن　ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدي الشيرازي　سعدى الشيرازى　ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر　نخبة　ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى　نخبة　ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية　مايف بينشى　ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية　فرناندو دى لاجرانخا　ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق　ندوة لويس ماسينيون　ت : زينب محمود الخضيرى
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون　بول ديفيز　ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش　إسماعيل فصيح　ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك　تقى نجارى راد　ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه　لورانس جين　ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر　فيليب تودى　ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى　ديفيد ميروفتس　ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو　مشيائيل إنده　ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات　زيادون ساردر　ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج　ج . ب . ماك ايفوى　ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس　تودور شتورم　ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى　ديفيد إبرام　ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل　أندريه جيد　ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩　مانويلا مانتاناريس　ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه　أقلام مختلفة　ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر　جوان فوتشركنج　ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة　برتراند راسل　ت : إلهامى عمارة

٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر أكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت . أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت · محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرمانسية	دونكان هيث وچودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أرونداتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس فرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية · الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود

العنوان	المؤلف	المترجم
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. ب. ماك ايفوى	ت ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايڤانز – أوسكار زاريت	ت ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت . جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكا رايت	ت جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت محى الدين مزيد
٤٥٣ -- القاهرة · إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت حليوم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت . سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت . هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت . أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد النئة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى
٤٧٨ –الصين والولايات المتحدة	ليو شيه تشنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ – موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ – النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	ت : أحمد الشامى
٤٨٤ – جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو

٤٨٥ – التوبة (رواية) — نذير أحمد الدهلوى — ت : سمير عبد الحميد إبراهيم

٤٨٦ – الذاكرة الحضارية — يان أسمن — ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب

٤٨٧ – الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية — رفيع الدين المراد آبادى — ت : سمير عبد الحميد إبراهيم

٤٨٨ – الحب الذى كان وقصائد أخرى — نخبة — ت : سمير عبد الحميد إبراهيم

٤٨٩ – هُسِّرل : الفلسفة علمًا دقيقًا — هُسِّرل — ت : محمود رجب

٤٩٠ – أسمار الببغاء — محمد قدرى — ت : عبد الوهاب علوب

٤٩١ – نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى — نخبة — ت : سمير عبد ربه

٤٩٢ – محمد على مؤسس مصر الحديثة — جى فارجيت — ت : محمد رفعت عواد

٤٩٣ – خطابات إلى طالب الصوتيات — هارولد بالمر — ت : محمد صالح الضالع

٤٩٤ – كتاب الموتى (الخروج فى النهار) — نصوص مصرية قديمة — ت : شريف الصيفى

٤٩٥ – اللوبى — إدوارد تيفان — ت : حسن عبد ربه المصرى

٤٩٦ – الحكم والسياسة فى أفريقيا جـ١ — إكوادو بانولى — ت : مجموعة من المترجمين

٤٩٧ – العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط — نادية العلىّ — ت : مصطفى رياض

٤٩٨ – النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث — جوديث تاكر ومارجريت مريودز — ت : أحمد على بدوى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٦٧٦٥ / ٢٠٠٢



المجلس الأعلى للثقافة

WOMEN & GENDER
IN THE MODERN MIDDLE EAST

تتنوع الأبحاث التى يضمها هذا المجلد عبر مساحة واسعة... إذ تتعرض للأبعاد المختلفة لحياة المرأة فى الشرق الأوسط الحديث، شاملة المسائل المتعلقة بعمل المرأة وبإسهاماتها فى الإنتاج، وتأثير سياسة الدولة الحديثة على النساء والأسرة، ومختلف أنواع الاستخدام وإساءة الاستخدام للقانون الإسلامى، وقدرة النساء أنفسهن على التعبئة والتنظيم لمصلحتهن الخاصة، والطرق التى فهمت بها النساء الإسلام، والاستدلال منه على المجتمع النوعى. وخلفيات المؤلفات الاجتماعية هى فى مثل تنوع الموضوعات التى كتبن فيها: فمنهن مؤرختان، هما جوليا كلانس سميث وإلين فلايشمان، وعالمتان أنثروبولوچيتان، هما مارى إلين هجلاند وأنليس مورز، وأستاذة للعلوم السياسية هى ميرفت حاتم، أسهمن كلهن فى تحرير الكتاب. وبرغم هذا التنوع فى الموضوعات ومناهج التناول فكثيرا ما وجدت المؤلفات أنفسهن مشتبكات فى مسائل متشابهة على نحو يثير الدهشة، وكلها مثار اهتمامات مشتركة بين جميع من يدرسون موضوع النساء فى الشرق الأوسط اليوم.

